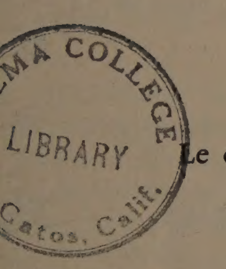
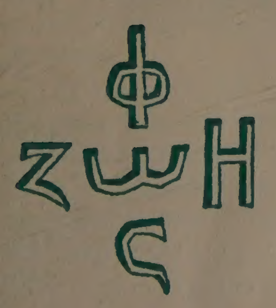
LVMIERE ET VIE

Le mariage





82

Sommaire complet à l'intérieur

SOMMAIRE

LVMIERE ET VIE

Tome XVI Mai-Juin 1967 N° 82

Le mariage : fidélité et unité

Ce n'est pas la première fois que Lumière et Vie *aborde la question du mariage. Nos plus anciens lecteurs se souviennent que, dès sa première année, la revue avait publié un cahier consacré au « Mariage indissoluble » (n° 4, épuisé). Plus récemment nous avons repris le thème, sous l'angle de la fidélité : « L'amour et le temps » (n° 60 : ce cahier est toujours en vente).*

*Aujourd'hui nous tentons une réflexion théologique d'ensemble. Sans tomber dans le ridicule qui consiste à croire qu'avant notre génération rien de « valable », comme on dit maintenant, ne s'est fait, nous avons l'impression que, parmi les thèmes soumis à l'*aggiornamento *conciliaire, celui du mariage est un de ceux qui provoquent à l'heure actuelle le remue-ménage d'idées le plus ample. De plus, il ne s'agit pas seulement d'élucubrations « intellectuelles » et « gratuites » mais d'une question qui concerne concrètement une grande partie de l'humanité, et donc des chrétiens. C'est dire son importance.*

Ce cahier n'a pas la prétention de traiter, encore moins de résoudre, tous les problèmes qui se posent aujourd'hui à la conscience chrétienne à propos du mariage, depuis l'érotisme jusqu'au planning *familial en passant par le divorce et les mariages mixtes... Notre propos est à la fois plus modeste et plus centré.*

Nous vous invitons à réfléchir sur la doctrine chrétienne du mariage, non dans l'« abstrait », mais en gardant devant les yeux un double problème pastoral : celui des divorces et remariages, celui des ménages mixtes.

Tout d'abord, le P. Gerest fait l'histoire — très éclairante — des cinq premiers siècles et nous décrit la situation « quand les chrétiens ne se mariaient pas à l'église ».

Après lui, le P. Duquoc réfléchit en théologien sur l'évolution actuelle de la conception du mariage et sur les deux pôles que semblent être « l'institution » et « l'amour ». Plus loin, un autre théologien, protestant cette fois, le pasteur Bruston, lui répond : « Le mariage est une vocation ».

Nous avons donné la parole ensuite à un couple catholique qui nous livre avec simplicité le fruit de son expérience conjugale : « Chaque jour, je te choisis ».

Les deux contributions qui suivent présentent un ensemble de suggestions sur la manière de traduire, dans des rituels rénovés du mariage, les nouvelles acquisitions ou les redécouvertes de la réflexion chrétienne : l'une est signée du P. Gignac, spécialiste canadien de ces questions ; l'autre, d'une équipe de prêtres et de laïcs au travail dans une grande ville de France.

La dernière section de notre cahier ouvre des perspectives proprement œcuméniques : outre l'article déjà cité du pasteur Bruston, on lira un « Essai » de l'abbé Lavocat, qui se penche sur la question fort délicate de l'éducation des enfants nés d'un mariage entre deux chrétiens de confession différente ; et des « Propositions pour un dialogue œcuménique » sur des points de grande urgence pastorale, par le P. Beaupère.

La chronique de disques — « Histoires d'une rencontre » — s'organise autour des trois thèmes de l'amour, des noces et de la fidélité. Enfin le panorama des livres — qui contient une section consacrée à la littérature récente sur le mariage — clôt ce numéro, dont nous souhaitons qu'il vous apporte à tous une enrichissante lecture de vacances.

QUAND LES CHRÉTIENS NE SE MARIAIENT PAS A L'ÉGLISE

Histoire des cinq premiers siècles

Celui qui parcourt les *Actes* du concile de Trente dans l'édition critique de la *Goerresgesellschaft* ne manque pas d'être frappé par l'érudition des pères, théologiens « mineurs » et évêques. Cette érudition n'est pas sans défaut. Mais elle est très étendue : la patristique grecque est fouillée presque autant que la latine ; le haut moyen âge, si dépaysant pour un homme de la Renaissance, n'est pas éclipsé par la scolastique plus récente. Or cette vaste connaissance littéraire et historique contribua plus d'une fois à assouplir les rigueurs de mesures qu'on s'apprêtait à prendre ; elle a heureusement tempéré — quoique pas assez à notre gré — les ardeurs de la contre-Réforme. Ainsi la majorité des prélats, lorsqu'on en vint à discuter sur le mariage en 1563, aurait bien désiré la condamnation nette de qui prétendrait possible le remariage de l'époux « innocent » abandonné par un conjoint adultère. Mais on rappela l'exégèse des Pères grecs sur les textes de saint Matthieu (5,32 et 19,9), les variations de saint Augustin, les contradictions des conciles de l'époque mérovingienne, la tolérance accordée à la pratique orientale par les latins au temps de la colonisation vénitienne[1]. Une solution de compromis s'imposa:

1. Cf. *Concilium Tridentinum,* t. IX, p. 675 : intervention de l'évêque d'Alife citant Origène, Basile, Lactance, Hilaire, Ambroise

on donna au canon définitif (le 7e de la XXIVe session) une forme négative ; de la sorte, il appuyait le respect absolu de l'Eglise occidentale pour l'indissolubilité du mariage, sans condamner l'attitude plus souple des Grecs[2].

De février à novembre 1563 également, on discuta beaucoup à Trente sur l'invalidation des unions clandestines. En son temps cette invalidation revenait à rendre obligatoire le mariage religieux (devant le clergé). Aussi le débat porta, quant à son fond, sur le droit de l'Eglise à imposer une forme juridique et rituelle pour l'entrée dans l'état conjugal. Selon les uns, ce droit allait de soi, les sacrements étant comme une propriété de l'Eglise. D'autres au contraire s'indignaient qu'on puisse déclarer nuls des mariages qui avaient en eux-mêmes tout ce qu'il faut pour être de vrais mariages selon la nature et selon le Christ, à savoir l'union des âmes par le consentement et l'union des corps[3]. L'histoire apporta son appui aux défenseurs de cette thèse. L'évêque d'Orléans, entre autres, fit remarquer que « dans la primitive Eglise, les causes matrimoniales ne relevaient pas des (autorités) ecclésiastiques »[4]. Dans l'ensemble les Pères eurent conscience d'innover grandement en fixant à l'union conjugale d'autres conditions que le consen-

---

(= l'Ambrosiaster) et Augustin (30 juillet 1563) ; t. VI, p. 412 : intervention des théologiens mineurs citant en faveur de la pratique orientale les conciles occidentaux d'Arles, de Vannes, de Tribur, les papes Zacharias (en fait, apocryphe) et Grégoire III (15 août 1547) ; cf. aussi t. IX, p. 409, 478, etc. Sur le sujet, cf. FRANSEN dans *Scholastik,* 1954, p. 537-560.

2. Cf. Dz 977 ; le canon défend de dire que l'Eglise erre lorsqu'elle s'oppose à la dissolution du lien, même en cas d'adultère. Cela ne revient pas à dire qu'on ne saurait en aucun cas prendre en considération le cas de l'adultère.

3. Cf. *Conc. Trid.,* t. IX, p. 676, intervention de l'évêque d'Orvieto.

4. *Conc. Trid.,* t. IX, p. 660. Noter que de nombreux Pères jugent calamiteux les mariages clandestins, mais ne voient vraiment pas comment l'Eglise pourrait les déclarer invalides, car rien ne leur manque pour réaliser l'essence du mariage ; cf. p. 647, 673, 680, 687, 688, 690.

tement des époux. Il est vrai que le droit canonique, comme le droit romain avant lui, déclarait certaines personnes inaptes à contracter mariage entre elles. Aussi s'efforça-t-on de comprendre l'invalidation des unions clandestines comme un cas d'« illégitimation » des personnes. Surtout, pour ne pas contredire l'histoire, on se garda bien de douter de la valeur des mariages secrets et sans forme du passé, et l'on donna à la décision les interdisant dans l'avenir la portée d'un décret purement disciplinaire[5].

Les scrupules des Pères de Trente sont de nos jours trop oubliés, et rares sont ceux qui possèdent l'érudition nécessaire pour relativiser les décisions qui règlent notre présent[6]. Pour la grande majorité des fidèles, mariage chrétien et mariage religieux célébré à l'église sont deux notions coextensives ; ils imaginent l'obligation d'échanger le consentement matrimonial devant un prêtre « approuvé » comme un absolu intemporel. Pour apprendre le contraire, retournons-nous vers ces premiers siècles chrétiens, si proches encore de la mémoire des auteurs du décret *Tametsi* du concile de Trente. On y verra d'abord nos ancêtres dans la foi se mariant apparemment comme tout le monde, en tout cas sans passer à l'église. Ce fait massif et son explication n'accapareront toutefois pas toute notre attention. Les premiers chrétiens croyaient que l'originalité de l'Evangile marquait leur mariage et cette croyance se traduisit peu à peu par des décisions, des faits de mœurs, des rites touchant l'entrée dans la vie conjugale. Ainsi l'histoire des débuts du mariage chrétien offre deux aspects contrastés : acceptation globale de la législation profane, prise de ccnscience de lois propres à l'union des croyants. L'exposé qui va suivre se structurera selon ce contraste.

---

5. Décret *Tametsi,* DZ 990-992. Sur l'assimilation de l'invalidation des unions clandestines à une « illégitimation des personnes », cf. l'intervention décisive du patriarche d'Aquilée, *Conc. Trid.*, t. IX, p. 643.

6. La célébration du mariage aujourd'hui dans l'Eglise catholique est réglée par le Décret *Tamètsi,* modifié par le Décret *Ne temere* (1907), qui détermine à quels prêtres les futurs époux doivent s'adresser.

Deux précisions préalables : par premiers siècles, nous entendons ici les cinq premiers, époque où l'Eglise est encore « reçue dans l'Empire romain », selon l'expression d'Optat de Milève. D'autre part, nous nous situons au plan de l'histoire des institutions, non de la théologie ou de la spiritualité. Le mariage sera considéré au moment où il se forme ou se contracte, et pas tellement comme une vocation ou comme un état : perspective étroite, mais nous n'avons pas à craindre que le lecteur s'y laisse enfermer.

I. LES CHRÉTIENS SE MARIENT COMME TOUT LE MONDE

1. *Principe du droit romain*

Les premières générations chrétiennes vécurent dans un monde où les coutumes et les religions étaient restées locales, tandis que la culture et l'instruction étaient devenues helléniques et le droit, romain. Or pour le droit romain, le mariage était une institution bien définie, dont on peut faire apparaître les grands traits en peu de mots. Les époux entraient dans l'état conjugal par consentement mutuel. Ce consentement à lui seul suffisait à constituer le mariage. Aucune forme, aucun rite particulier n'était exigé, qui serait venu s'ajouter ou aurait donné une expression requise à l'échange des promesses. Les fiancés ne se présentaient devant aucun magistrat et, sauf exception dans les hautes sphères de la société, n'invitaient aucun magistrat à leurs noces. La cohabitation, les gestes de la procréation étaient les suites normales de l'engagement réciproque mais, juridiquement parlant, n'en étaient que les suites. On appelle « consensuelle » cette conception du mariage, que le *Digeste* exprimait avec sa concision bien connue : « Nuptias non concubitus, sed consensus facit » (Ce n'est pas l'union sexuelle mais le consentement qui fait le mariage). Ce principe n'avait rien d'abstrait pour un juriste, qui considérait, par exemple, comme femme mariée l'épouse par procuration d'un soldat ou d'un matelot qu'elle n'avait jamais rencontré.

Si l'Etat ne s'accordait aucun rôle créateur dans l'établis-

sement du lien conjugal, il reconnaissait ce lien et le couvrait de sa protection. Il intervenait aussi en posant certaines conditions aux « légitimes noces ». Ainsi l'union des esclaves ne pouvait être à ses yeux un vrai mariage, ni l'union d'une personne libre avec un esclave, ni même, depuis Auguste, celle d'un membre de l'aristocratie sénatoriale avec quelqu'un de rang inférieur. En ces deux derniers cas toutefois le droit admettait l'existence d'une union inférieure au mariage, mais durable et légitime. C'était le « concubinat légal », plus proche au fond du mariage morganatique que de ce que nous appelons aujourd'hui concubinat. Mais cette institution, dont nous n'avons plus d'équivalent, ne possédait ni l'éclat ni les avantages familiaux de « justes noces »[7]. Ajoutons que le droit romain interdisait le mariage entre proches parents et connaissait encore quelques autres motifs d'empêchement, si l'on peut employer ce terme ecclésiastique, qui n'avait pas cours alors[8].

Comme on peut s'en douter, fiançailles puis mariages s'inauguraient par des fêtes et des cérémonies. Des coutumes locales et familiales en fixaient le déroulement. De manière très générale, la promesse des fiancés s'exprimait par des

---

7. Jusqu'à Justinien (VIe siècle), cette sorte d'union ne donnait pas aux enfants la légitimité ni en conséquence le droit à l'héritage. La notion de concubinat ne s'appliquait pas à l'union des esclaves ; pour eux l'usage, et non la loi, reconnaissait des mises en ménage appelées *contubernium ;* mais rien ne les garantissait contre l'arbitraire des maîtres ou la dispersion en cas de partage des esclaves à la mort de leur propriétaire. Nous aurons à revenir sur le mariage des esclaves.

8. Les interdictions de mariage en droit romain étaient parfois plus rigoureuses que celles de l'Eglise ; par exemple, pour décourager l'adultère, il était interdit d'épouser son amante devenue veuve. Les interdictions du droit romain n'ont pas tout à fait le sens des empêchements du droit canonique, bien qu'elles aboutissent aux mêmes résultats. « Le droit romain, fait remarquer M. Gaudemet, prétend obliger les époux à faire cesser l'union irrégulière ; il ne se prononce pas sur la question de savoir si ce lien a ou n'a pas existé dans le passé, problème qui domine la conception, nécessairement plus doctrinale, de l'Eglise » (*L'Eglise dans l'Empire romain*, p. 524).

paroles, mais aussi par le don d'un anneau à la jeune fille et par le rituel baiser. Au jour des noces, on attachait grande importance à la toilette de l'épousée, à son voile, puis à sa présentation au futur mari par une matrone initiatrice (la « *pronuba* »), à la jonction des mains des nouveaux époux, enfin au cortège qui conduisait la jeune femme de la maison paternelle à son futur foyer (la « *deductio in domum mariti* »). Tous ces usages étaient si liés à la vision du mariage antique que la loi ne pouvait les ignorer. Ils n'étaient point pour elle des conditions indispensables à la conclusion de « justes noces » ; mais ils lui servaient de publicité et de preuves. De même pouvaient attester les mariages les inscriptions des « *tabulæ nuptiales* », tablettes que gardaient les archives familiales. Faisant place à l'inspiration personnelle, elles ne laissaient pas trop pressentir le style de nos registres d'état civil ou de sacristies, dont elles sont pourtant l'origine. Le contrat de dot prit lui aussi, surtout sous le bas Empire, valeur de signe indubitable de l'engagement matrimonial. Ce fut au point qu'au Ve siècle, l'absence de dotation passa pour preuve qu'on vivait en état de concubinat ou d'union libre[9]. Dans une perspective de contestation ou de procès, on conçoit aisément que les signes extérieurs du consentement conjugal, devenus « instruments » probatoires aux mains des juristes, aient joué un rôle disproportionné à leur importance théorique. A la limite, cette attention aux rites et aux écritures constituait une menace pour le principe du consensualisme (le consente-

---

9. Cf. un décret de l'empereur Majorien, en 458, déclarant illégitimes les enfants de la mère non dotée. A la même époque le pape saint Léon faisait de la dotation un élément quasi indispensable du mariage (*Lettre à Rusticus*, évêque de Narbonne, *P. L.* 54, col. 1204). Ces mesures concertées de l'Eglise et de l'Empire, alors chrétien, s'inscrivent dans une perspective de lutte contre l'union libre, que favorisait à cette époque la difficulté de prouver le mariage. Prise isolément, la lettre du pape Léon paraît s'opposer au consensualisme pur de la tradition juridique ; mais à la fin du même Ve siècle, le pape Gélase y revient sans ambiguïté. Sur cette question, cf. L. ANNÉ, *Les rites de fiançailles et la dotation pour cause de mariage sous le Bas-Empire*, Louvain, 1941.

ment seul fait les noces). Cependant, à ce principe, Rome ne renonça jamais.

Résumons. Le mariage romain n'était pas un mariage civil, bien que reconnu par la loi. Encore moins était-il un mariage religieux, bien qu'ordinairement accompagné de prières, de sacrifices et de rites exaltant la valeur sacrée du foyer. Né d'une décision qui n'avait besoin pour se poser de l'aide ni du magistrat ni du prêtre, le ferons-nous consister en un engagement personnel ? Le rôle prépondérant des parents, du « *paterfamilias* » surtout, dans le choix du premier mari de leur fille, nous empêche d'employer cet adjectif *personnel.* Disons plutôt que le mariage romain fut pour l'essentiel une institution familiale, reposant sur le principe consensuel.

Cette structure familiale et souple du mariage traditionnel favorisa, à n'en point douter, l'accord entre le christianisme et Rome sur le droit matrimonial. Les premières générations de fidèles ne songèrent point à édifier un « mariage chrétien », juridiquement défini, en face ou à côté du mariage « romain ».

2. *Les chrétiens acceptent le mariage traditionnel*

Aux deuxième et troisième siècles, les chrétiens de la « grande Eglise » affirmaient la légitimité et l'excellence du mariage contre les sectes « encratiques » qui liaient le salut au célibat. Un des arguments les plus employés en faveur de l'union conjugale était qu'elle répondait à l'ordre du Créateur au début de la *Genèse.* Ainsi justifiait-on solidairement tous les époux, les chrétiens comme les païens, tous compris dans la bénédiction initiale. Les noces de tout homme paraissaient honorables aux yeux de ces premiers croyants, en général sévères à l'égard de leur entourage idolâtre. Tertullien, dont on sait l'étroitesse d'esprit et le souci de réduire les rapports des fidèles avec les païens, trouvait bon qu'on assistât aux réjouissances et cérémonies nuptiales, quelle que soit la religion de celui qui invitait[10]. A l'intérieur de la communauté, on ne fit

10. Tertullien fait quelques réserves en raison des cérémonies idolâtriques dont les noces sont l'occasion ; mais, à tout prendre, elles ne sont que l'accessoire, finit-il par conclure : *P.L.* 1, col. 685-686.

jamais de distinction entre personnes mariées après et personnes mariées avant leur conversion et leur baptême, et jamais on ne demanda aux secondes une sorte de révision de leur mariage.

Ce n'est pas seulement pour les autres, mais bien aussi pour eux-mêmes, que les chrétiens reconnaissent la valeur du mariage traditionnel. « Ils se marient comme tout le monde », assure de ses frères dans la foi l'auteur anonyme de la *Lettre à Diognète,* et à sa suite plusieurs apologètes des IIe et IIIe siècles[11]. L'assertion est vague, mais elle s'éclaire par l'intention des auteurs : montrer dans la communauté suspectée d'incivisme une école d'obéissance aux lois. Nous comprenons donc que les chrétiens entrent dans la vie conjugale selon le droit en vigueur dans l'Empire. Qu'ils s'estiment liés par ce droit, nous le saisissons au passage d'un récit de Justin : on y voit une matrone convertie, désireuse de se séparer d'un mari impossible et lui signifier pour cela le « *repudium* » prévu par le Code. Or cette soumission aux lois et ce contrôle du magistrat en une affaire matrimoniale quelque peu scabreuse semblent aller de soi aux yeux du défenseur du christianisme[12].

Au mariage conclu selon les principes du droit en cours, les premières générations chrétiennes ne donnaient pas une forme juridique et liturgique propre. Tous les historiens récents l'admettent[13]. Pour en arriver là, ils eurent à réagir contre l'imagination de leurs devanciers, qui projetaient aux origines le schème d'un mariage chrétien inauguré par la bénédiction

11. Cf. *Lettre à Diognète,* V, 6 ; ATHÉNAGORE, *Supplique,* XXXIII ; ARNOBE, *Adv. nationes,* I, 2.

12. JUSTIN, *II Apologie*, 6 (éd. HEMMER-LEJAY, p. 151).

13. GAUDEMET, *L'Eglise dans l'Empire romain,* Paris, 1958 p. 514-556 ; ESMEIN-GÉNESTAL, *Le mariage en droit canon,* 2 vol., Paris, 1929 (2me éd.) ; L. ANNÉ, « La conclusion du mariage dans la tradition et le droit de l'Eglise latine jusqu'au VIe siècle », dans *Ephemerides theol. lovan.,* 1935, p. 514 ss ; Le BRAS, art. « Mariage », dans le *Dict. theol. cath.* ; RITZER, *Formen, Riten und religiöses Brauchtum der Eheschliessung in den christlichen Kirchen der ersten Jahrhunderts,* Münster, 1962 ; *Nouvelle histoire de l'Eglise,* Paris, 1966, t. I, p. 209 (DANIÉLOU).

ecclésiastique. Quelques phrases d'Ignace et de Tertullien, il est vrai, donnent un certain soutien à leur reconstitution. Dans sa *Lettre* à Polycarpe, au tout début du IIe siècle, l'évêque d'Antioche déclarait : « Il convient aux hommes et aux femmes qui se marient de contracter leur union avec l'avis de l'évêque, afin que leur mariage se fasse selon le Seigneur, et non selon la passion »[14]. Cette demande du futur martyr n'a cependant pas de quoi embarrasser les partisans d'un mariage libre de forme. D'abord on ne saurait confondre une demande avec la description d'un état de fait ou la position d'un règlement. Ensuite le vœu d'Ignace va vers une consultation de l'évêque au sujet du mariage, non vers un mariage célébré par devant l'évêque. De toute manière ce vœu ne fit pas loi sur le sol où il fut prononcé : au IIIe siècle la *Didascalie des Apôtres,* écrit canonique syrien, ne dit rien de l'intervention du clergé, quand il est question des unions entre chrétiens[15].

Dans son exhortation *Ad uxorem,* Tertullien a de belles considérations sur le mariage, avec une note rare de spiritualité et de tendresse, et, au milieu de ces considérations, cette phrase où l'on a voulu voir une description assez précise des noces chrétiennes : « (Cette union) que l'Eglise conseille (*conciliat*), que l'oblation confirme, que scelle la bénédiction, que les anges proclament, que le Père céleste ratifie »[16]. Voilà bien là, s'est-on dit, pour l'Afrique du IIIe siècle, l'attestation d'épousailles chrétiennes avec messe et bénédiction du célébrant ! Mais à y regarder de près, les expressions de Tertullien n'indiquent rien de tel. L'oblation, dans la langue de l'auteur, a bien

---

14. *Ad Polycarpum,* V, 2. On remarquera dans le texte français de « Sources chrétiennes » la note du traducteur (CAMELOT), témoin de l'interprétation ancienne de notre phrase (p. 139). RITZER, *Op. cit.,* p. 29, l'interprète selon l'idée générale du passage, « rien ne doit arriver sans l'évêque » ; il explique la mention particulière du mariage par le souci qu'a Ignace de voir écartées, grâce à la surveillance épiscopale, les alliances avec les païens.

15. Cf. RITZER, p. 32. L'hypothèse d'une réglementation imposée au temps d'Ignace et tombée en désuétude au IIIe siècle serait à contre-courant de l'évolution observée en ce temps.

16. *Ad uxorem,* II, 8, 6, *Corpus christ.,* p. 393.

un sens eucharistique ; mais le texte ne parle pas d'une messe spécialement célébrée pour les nouveaux époux[17]. L'intervention de l'Eglise visée par le verbe *conciliare* est impossible à préciser ; de toute façon on ne peut y voir l'affirmation d'un rôle actif de la communauté hiérarchique dans la constitution du lien. Reste la « bénédiction » : mais rien ne dit que cette bénédiction soit un geste liturgique concret ; il peut fort bien s'agir ici de la bénédiction que le Créateur dispensa sur le couple originel (*Gen.*, 1, 28). Ou bien encore l'auteur pense à la prière de louanges des seuls époux[18]. Ces hypothèses, à première vue peut-être trop minimisantes, sont de beaucoup les plus sûres, si l'on songe qu'au temps d'Augustin le clergé d'Afrique ne paraît pas avoir béni les mariages.

En bref, les fidèles des trois premiers siècles se marient « comme tout le monde », savent cependant que leur union est « selon le Seigneur », mais ne semblent pas lui avoir donné une forme chrétienne.

3. *Accord de base avec le droit de Rome*

On sait les événements qui, au IVe siècle, modifièrent de fond en comble la situation de l'Eglise dans la société : l'Edit

---

17. L'explication la plus vraisemblable est que Tertullien parle de l'effet sanctificateur sur le mariage de l'eucharistie reçue par les époux aux jours ordinaires de célébration liturgique.

18. Cette dernière hypothèse est celle de Ritzer, appuyée sur le sens de *benedictio* dans des passages antérieurs de l'*Ad uxorem*. Quant à la conception selon laquelle chaque chrétien en se mariant attire la bénédiction du Créateur, nous la trouvons nettement exprimée dans un écrit du IVe siècle, le *Liber quæstionum N. et V. testamenti* (autrefois attribué à saint Ambroise) : « *Quomodo ergo dici potest male fieri aut non licere quod ex Dei benedictione et eo favente augmentum facit ? Cuius rei traditio et in synagoga mansit et in ecclesia celebratur, ut Dei creatura cum Dei benedictione jungatur* » (cité par RITZER, p. 47). Après l'*Ad uxorem*, Tertullien reviendra sur le mariage ; il en présentera la célébration comme se déroulant « *in facie ecclesiæ* » (*De pudicitia*, 4, 4) ; il fera de l'évêque, des prêtres, des diacres et des veuves « ceux qui donnent les épouses » (*De monogamia*, 11, 1). Mais ces textes sont de la période montaniste de Tertullien ; ils ne décrivent pas ce qui se passe dans la « grande Eglise ».

de tolérance de 313, la juridiction des évêques reconnue par l'Empire en 318, l'établissement du christianisme orthodoxe comme religion d'état en 381. Le droit de Rome reçut l'influence humanisante et moralisatrice de l'Evangile : « petits » et esclaves furent un peu plus protégés, et la stabilité du foyer consolidée contre la facilité du divorce. Or, dans ce contexte favorable, les hommes d'Eglise ne projetèrent, ni de modifier la contexture juridique du mariage traditionnel, ni de créer à côté de lui un mariage « chrétien » régi par des règles ecclésiastiques. Leur attitude ne peut se ramener à une omission par inadvertance ; elle fut pour une bonne part réfléchie. C'est qu'on observait entre les lois de Rome sur le mariage et les vœux de la nature ou de l'Evangile un accord profond, que des divergences dans le détail n'invitaient pas à rompre.

Du mariage romain, les Pères des IVe et Ve siècles acceptaient et appréciaient surtout le principe de base : le consensualisme. La décision de s'épouser (« *pactio conjugalis* ») crée le lien matrimonial (« *conjugium* ») écrit saint Ambroise vers 390[19]. Selon saint Augustin, « le mariage chrétien ne diffère de celui des païens que parce qu'il représente mieux le mystère de l'union du Christ et de l'Eglise... Chez les uns et chez les autres, le mariage est contracté par échange de consentements, conformément aux lois civiles », écrit le P. Anné[20]. A la fin du Ve siècle, le pape Gélase fera passer dans ses *Décrétales* cette conception qui donne comme porte d'entrée à l'état conjugal, non la cohabitation ou l'union charnelle, non des rites ou des formes, mais la seule décision des époux. Des raisons mystiques furent plus d'une fois invoquées pour appuyer

---

19. *De instit. virg.*, 6, *P.L.* 16, col. 316 : « *Non enim defloratio virginitatis conjugium facit, sed pactio conjugalis. Denique cum jungitur puella, conjugium est, non cum viri admixtione conjugitur* ». A la même époque saint Basile fait lui aussi reposer la formation du lien sur le consentement (*Ep.* 199, *P.G.*, 39, col. 727). Cf. bibliographie plus ample dans GAUDEMET, *op. cit.*, p. 532.

20. *Art. cit.* dans *Ephem. theol. lovan.*, 1935, p. 514, appuyé sur AUGUSTIN, *De bono conjugali*, 18, *P.L.* 40, col. 387 ; *De civit. Dei*, XV, 16, *P.L.* 41, col. 458-460 ; *De nuptiis et concup.*, I, II, *P.L.* 44, 421 (sur le mariage de la Vierge), etc.

d'un point de vue chrétien le consensualisme romain : la fidélité promise entre futurs conjoints et créatrice de leur union ne constituait-elle pas une analogie de la foi qui lie le baptisé au Christ ?[21]. On remarquait aussi que l'union entre Joseph et Marie n'était un vrai mariage que dans la perspective consensuelle.

Cependant les fidèles des IVe et Ve siècles prenaient de plus en plus l'habitude de faire venir le clergé à leurs noces et, en certaines régions, de les faire bénir. Mais plusieurs des textes, qui attestent ces usages, en montrent en même temps le caractère tout spontané et la liberté qu'on maintint à leur égard. Les sermons de saint Augustin et sa *Vie,* écrite par Possidius, nous apprennent que les chrétiens d'Hippone désiraient la visite de l'évêque à l'occasion des fêtes nuptiales. Mais lui ne juge pas la présence sacerdotale indispensable, ni même toujours souhaitable[22]. Par contre Jean Chrysostome exhorte dans ses homélies ses auditeurs d'Antioche, puis de Constantinople, à rendre le Christ présent aux jours de leurs noces par l'invitation et la bénédiction du prêtre. Mais son ton insistant révèle qu'il parle en faveur d'une coutume encore mal implantée dans le sol de l'Orient chrétien[23]. Nous reparlerons des rites

---

21. Cf. AUGUSTIN, *De bono conjugali,* 18, 21, *P.L.* 40, col. 387-388 ; *De nuptiis et concup.*, 1, 11, *P.L.* 44, col. 420.

22. Cf. *Sermon* 332, 4, *P.L.* 38, col. 1463 ; *Vita,* 27, 4-5. L'attitude de Jérôme est sur ce point à rapprocher de celle d'Augustin. Pour saisir l'importance de cette présence ou de cette absence, se souvenir qu'il n'est pas question, alors, que les époux aillent à l'église ou chez l'évêque et son clergé. Lorsqu'Augustin participe aux fêtes nuptiales, on ne nous dit pas qu'il donne sa bénédiction, mais, comme témoin, il souscrit aux *tabulæ nuptiales.* Sur cette question nous recommandons des notes polycopiées de M. JOURJON, « Les Pères ont-ils quelque chose à nous dire sur le mariage chrétien ? » dans *Pour une théologie du mariage,* 1965 (Séminaire universitaire, place abbé Larue, 69 - Lyon 5).

23. Cf. Première homélie dite *sur le mariage, P.G.* 51, col. 210 : rappel de la présence du Seigneur aux noces de Cana, dont l'image est aujourd'hui la présence du prêtre aux noces des chrétiens ; 48e *Homélie sur la Genèse,* MONTFAUCON, IV, p. 566 : l'auteur sonde les mauvaises raisons de ceux qui négligent d'inviter le prêtre à leur

qui sont à l'origine de notre liturgie du mariage. Pour l'instant retenons surtout que ces rites n'ont rien d'obligatoire. Les pauvres en particulier s'en dispensent et n'en sont pas blâmés, car, comme le dira le pape Nicolas Ier, « d'après les lois, le consentement de ceux dont l'union se réalise suffit à lui tout seul »[24].

S'il était besoin d'une preuve supplémentaire pour établir le caractère facultatif des rites dans le mariage à l'époque patristique, le sort réservé aux secondes noces nous la fournirait. Dès le IIIe siècle, des auteurs chrétiens (Athénagore, Tertullien, Origène) exprimaient leurs réticences à l'égard du remariage des veufs et des veuves. Autour de 315, le concile de Néocésarée traduisait ces réticences en mesure juridique, demandant aux prêtres de ne point paraître aux festivités des secondes noces (ce qui rendait impossible leur bénédiction). Or ces noces n'étaient point tenues pour illégitimes et condamnées. Pour bien le montrer, le Concile de Nicée demanda expressément aux ex-manichéens revenus à l'Eglise de communier avec les personnes remariées. Dans la suite, les Pères purent donner sur la « digamie », la « trigamie » ou la « polygamie » (ainsi appelaient-ils les mariages successifs) des avis quelque peu différents, un fait demeure, capital pour notre sujet : l'existence pendant plusieurs siècles de mariages reconnus par l'Eglise, avec refus de leur donner une forme liturgique[25].

---

mariage ; cf. MOULARD, *Jean Chrysostome, le défenseur du mariage*, Paris, 1923.

24. *Réponse au tsar des bulgares.* Cette réponse (année 866) contient la première description générale de noces typiquement chrétiennes, ce qui ne l'empêche pas de se terminer par la profession de foi au consensualisme que nous avons citée (*P.L.* 119, col. 978).

25. Ce sera seulement au VIIe siècle en Occident, au VIIIe en Orient qu'apparaîtra une liturgie pour la bénédiction des secondes noces. Bon résumé de la question dans St. GIET, *Les idées et l'action sociale de saint Basile*, Paris, 1941, 1re partie, chap. 2. Essayer, comme certains auteurs, d'introduire une distinction entre le mariage fait naturel et le mariage sacrement, pour expliquer ces noces non bénies, est historiquement anachronique et théologiquement malencontreux.

Le consensualisme, principe du droit matrimonial romain, si bien accueilli par l'Eglise était, peut-on dire, un principe de liberté ; mais la liberté favorisée était celle de la famille bien plus que celle des individus : le père mariait ses enfants (au moins ceux qui étaient encore en son pouvoir) comme il l'entendait. Sur ce point mœurs païennes et mœurs chrétiennes différaient peu. Lorsque saint Paul conseillait les Corinthiens sur le mariage et la virginité il s'adressait aux parents (*1 Cor.*, 7, 36-39). Ce que l'on sait, par les inscriptions ou par divers récits, de l'âge des chrétiennes lors de leurs fiançailles laisse penser que le choix d'un époux était affaire bien plus familiale que personnelle. Ce fait doit revenir en mémoire, lorsqu'on veut expliquer la relative réserve des premiers auteurs chrétiens sur le chapitre de l'amour conjugal, alors que la symbolique de la Révélation lui fait si large place[26]. Toutefois, sous l'Empire, l'autorité paternelle n'avait plus le poids et la rigueur qu'on lui avait connus aux temps républicains. « L'évolution des mœurs tendait à donner plus d'importance à la volonté des futurs conjoints », écrit Gaudemet. De cette évolution, les Pères furent témoins, et même approbateurs et conseillers. Ambroise donne aux enfants le droit de refuser le prétendant de leur père. Augustin veut que la mère ait sa part dans une décision qui regarde toute la famille[27]. Cette sagacité cependant n'a rien d'opposé à l'esprit ni à la lettre du droit civil, rien donc qui brise l'harmonie que nous avons constatée en questions matrimoniales entre Rome et l'Eglise.

II. AUTRES LES LOIS DE CÉSAR, AUTRES CELLES DU CHRIST

Les chrétiens des premières générations eurent un sens aigu de la nouveauté apportée à l'homme par le Christ[28]. Il serait

---

26. Sur ce thème qui déborde les cadres de notre sujet, on lira les belles pages du P. REFOULÉ dans *Chrétiennes des premiers temps*, Paris, 1965, p. 29-51.

27. Références dans GAUDEMET, *op. cit.*, p. 537 et 538.

28. Sur ce sens de la nouveauté chrétienne surgissant dans un monde vieilli, nous renvoyons à un article du n° 73 de *Lumière et Vie*, « Les premiers chrétiens face à leur monde », et à sa bibliographie (p. 3-25).

étonnant que ce sens n'ait pas marqué leur engagement dans la vie conjugale, d'autant qu'il leur avait été répété depuis Ignace d'Antioche, et même saint Paul, que leurs unions étaient « dans le Seigneur». Ils ne crurent pas nécessaire, comme nous l'avons déjà dit, d'édifier un mariage « chrétien », en marge du mariage romain, mais il y eut pour eux une manière chrétienne de se servir de ce mariage de tout le monde et d'abord d'y entrer. On ne révolutionna pas le droit, mais, jusque dans le domaine juridique, il fut manifeste que le mariage des chrétiens avait quelque chose qui le distingue.

1. *Mariages déconseillés ou interdits aux chrétiens*

Libre de formes, le mariage romain n'était pas absolument ouvert à tous, puisque certaines conditions de personne le rendaient illégal, telles la parenté trop proche ou l'inégalité des situations sociales. Les chrétiens se sont donnés de nouveaux motifs à interdire le mariage, de nouveaux empêchements, serions-nous tentés de dire, si le terme n'avait pris un sens trop précis dans le langage canonique actuel.

Plusieurs conciles locaux du IVe siècle, tant en Orient qu'en Occident, assimilèrent à l'inceste l'union du veuf ou de la veuve avec sa belle-sœur ou son beau-frère et l'interdirent en conséquence[29]. Nul sans doute ne désire que nous épiloguions sur cette sévérité ; il faut y voir un écho de l'Ancien Testament (*Lév.*, 18, 16).

De graves discussions s'élevèrent très tôt dans l'histoire de l'Eglise à propos des mariages entre chrétiens et non-chrétiens. Les lettres des Apôtres déjà laissent supposer l'existence de tels mariages, ne leur font aucune opposition de principe, émettent le vœu que, par son exemple, l'épouse croyante soit pour le mari païen une question salutaire[30]. Cette perspective, opti-

---

29. Cf. pour l'Espagne, concile d'Elvire, can. 61 ; pour l'Egypte, *Canons des apôtres*, 18 ; pour l'Asie Mineure, concile de Néocésarée, can. 2 et BASILE, *P. G.* 32, col. 724 A ; pour la Gaule, *Epist. ad gallos episcop.*, 9. Le droit romain interdisait le mariage du veuf avec sa belle-mère.

30. Cf. *1 Cor.*, 7, 12-17 ; *Tite*, 2, 5 ; *1 Pierre*, 3, 1-2. Notre sujet aurait pu nous amener à dire ici quelques mots du privilège paulin;

miste (disons), sur les unions « mixtes », est encore au IIIe siècle celle de Clément d'Alexandrie[31]. Mais Tertullien, au même moment, dépeint le mariage de la chrétienne avec un païen sous les plus sombres couleurs : il est inauguration d'une existence pleine de périls, de tourments et de trahisons. Les pages de l'*Ad uxorem* consacrées à ce thème sont outrancières et injustes, à coup sûr, en ce qu'elles supposent l'époux non-croyant nécessairement grossier et tyrannique ; mais elles sont précieuses par leurs nombreux détails pris sur le vif. Citons-en quelques lignes : « Comment une femme chrétienne peut-elle se soumettre à la disposition de l'Eglise, lorsqu'elle a auprès d'elle un serviteur du diable, fait exprès pour empêcher les fidèles d'accomplir leurs devoirs ? Si c'est un jour de station, il voudra la conduire au bain ; s'il faut jeûner, le mari l'obligera à faire un festin ; s'il y a une procession, jamais les occupations du ménage ne seront aussi pressantes. Quel est le mari (païen) qui permettra à son épouse de visiter les frères du quartier, d'aller dans les pauvres maisons des étrangers ? Qui la laissera se rendre aux assemblées nocturnes ? »[32]. Ce tableau fait, on conçoit la conclusion pratique : les chrétiens doivent se marier entre eux. Tertullien n'était pas un évêque ; son avis n'avait qu'un caractère privé. Mais quelques décennies après l'*Ad uxorem*, l'évêque de Carthage, Cyprien sera impératif : « Il ne faut point contracter d'unions avec les Gentils »[33]. Ne confondons cependant pas sa position avec celle de l'Eglise de son temps.

---

mais en ses débuts il pouvait facilement s'insérer dans l'obéissance aux lois romaines. Dans les premières générations chrétiennes, les mariages mixtes étaient à peu près inévitables, étant donné le petit nombre des fidèles ; par ailleurs une forte proportion d'entre eux entraient, déjà mariés, dans l'Eglise.

31. *Stromates*, IV, 20, 127. Clément développe ce que dit saint Paul ; il sait aussi de tous les mariages mixtes ne sont pas heureux.

32. *Ad uxorem*, II, 2-6. La suite contient de nombreuses indications sur les mœurs tant païennes que chrétiennes.

33. *Testimonia*, III, 62 ; cf. BARDY, *La conversion au christianisme durant les premiers siècles*, Paris, 1949, p. 220-260. C'est à cet auteur que nous empruntons la traduction de l'*Ad uxorem*.

Au IVe siècle, les synodes se multiplient et nous sommes mieux éclairés sur les décisions de l'Eglise face aux unions mixtes. Le concile d'Elvire, quelques années avant la fin des persécutions, blâme les parents qui donnent en mariage leurs filles aux païens et les excuse un peu en notant que dans la communauté l'élément féminin l'emporte sur le masculin. Quoi qu'il en soit, aucune sanction n'accompagne ce blâme, alors qu'une pénitence de cinq ans est infligée à ceux qui accordent la main de leurs enfants aux juifs ou aux hérétiques. L'excommunication à vie est portée en cas de mariage avec un « prêtre des idoles »[34]. Le concile d'Arles en 314 se montre plus exigeant encore : toutes les unions de chrétiennes avec un païen entraînent une exclusion (temporaire) de la communion[35]. Ces mesures ne semblent pas avoir empêché chrétiens et non-chrétiens de s'épouser. Elles n'avaient d'ailleurs qu'une portée locale et temporaire. Ainsi saint Augustin, qui déconseillait le mariage avec les païens, avoue que « rien n'est prescrit sur ce point »[36]. Par contre l'interdiction d'épouser un juif était sanctionnée par les lois de l'Eglise et aussi par celles de l'Empire (en 339 et 388).

L'Eglise lutte donc avec plus ou moins d'acharnement contre les unions mixtes qui mettent en danger la foi des chrétiennes[37]. Selon les lieux, on la voit également s'opposer aux mariages des évêques, prêtres, diacres, vierges consacrées et

---

34. Can. 15, 16 et 17. On trouve ces canons dans les différentes éditions de l'*Enchiridion* de KIRSCH.

35. Can. 11 : « *De puellis fidelibus quæ gentilibus juguntur : placuit ut aliquo tempore a communione separantur* » : la sanction frappe ici les époux et non pas les parents comme à Elvire.

36. Cf. *De fide et opere*, 21, 37 : nous constatons par là que l'injonction de saint Cyprien n'était pas une loi. Un concile de Carthage en 417 porte un interdit contre les mariages avec les païens, mais seulement en ce qui concerne les enfants des évêques et des clercs ; mesure identique au concile de Chalcédoine (cf. HEFELE, *Histoire des conciles*, III, p. 114).

37. Que, dans ces mesures prises contre les unions mixtes, l'Eglise des premiers siècles ait eu surtout en vue la protection de la foi, on en a la preuve dans le fait qu'elle ne s'en prit jamais à l'union d'un chrétien avec une païenne, jugée sans péril.

veuves. Chacun sait que la première prescription en faveur du « célibat ecclésiastique » date du concile d'Elvire (autour de 310). Il y fut décidé d'« interdire tout rapport avec leurs épouses aux évêques, prêtres, diacres, clercs employés au saint ministère. Qu'ils s'abstiennent de la procréation ; s'ils ne s'en abstiennent pas, qu'ils soient démis de l'honneur de la cléricature »[38]. A la fin du IVe siècle, la pratique espagnole s'étend à tout l'Occident, comme en témoignent les lettres du pape Sirice et les conciles de Carthage. Au concile de Nicée l'Orient a refusé d'imposer le célibat aux clercs. Mais il connaît celui des moines, des vierges consacrées, des diaconesses, des veuves. Les canons de saint Basile annoncent un redoublement de sévérité contre ceux et celles qui prétendraient contracter mariage en dépit du vœu de chasteté : jusqu'alors on ne leur infligeait que des pénitences temporaires ; on exigera désormais d'eux la séparation d'avec leur conjoint, sous peine d'être privés à jamais de la communion[39]. Un siècle après, le concile de Chalcédoine fait sienne la mesure rigoureuse de Basile, tout en laissant aux évêques le soin de trouver des accommodements, s'ils le jugent bon (canon 16).

L'indissolubilité du mariage est une valeur que nous nous attendons à voir défendre par l'Eglise tout autant que la virginité consacrée. Et si l'on n'est pas averti des fluctuations de l'histoire, on est plutôt surpris par la souplesse et l'indulgence des premières générations chrétiennes. Le droit à un nouveau mariage n'est refusé à l'époux trompé et abandonné sans motif par sa femme ni par Origène ni par Lactance, ni par Basile, ni par Chrysostome[40]. Ils interprètent la fameuse incise de

38. Can. 13. On saisit d'emblée la différence avec la situation d'aujourd'hui : les clercs auxquels le concile s'adresse sont mariés ; on leur demande de s'abstenir de leurs épouses quand ils accèdent au diaconat, ce qui peut arriver tard dans leur vie.

39. Can. 18 des *Lettres à Amphiloque*, *P. G.* 32, col. 717.

40. Cf. ORIGÈNE, *Comm. sur Matthieu*, *P. G.* 14, col. 16-24 ; LACTANCE, *Inst. div.*, VI, 23, *P. L.* 6, col. 720 ; BASILE, *Lettre à Amphiloque*, can. 9 et 48, *P. G.* 32, col. 678 et 732 ; CHRYSOSTOME, *Comm. sur Matthieu*, hom. 17, MONTFAUCON, t. 7, p. 259. Noter qu'Origène étend à la femme « innocente » l'indulgence que Basile

saint Matthieu (5, 32) en faveur de leur concession et assimilent l'adultère à la mort de l'épouse. Leur avis sera canonisé dans l'Eglise d'Orient par le concile Quinisexte en 692. L'Eglise d'Occident, on le sait, choisira une voie plus rigide. Mais aux IVᵉ et Vᵉ siècles le choix n'était pas fait. Les évêques réunis aux synodes d'Arles (314) de Vannes (465) et d'Agde (506) admettent qu'il y a de « justes motifs » de divorce, ouvrant la voie à un nouveau mariage. Saint Hilaire et l'Ambrosiaster comprennent comme les Pères grecs l'incise de saint Matthieu ; saint Jérôme n'hésite pas à appeler « veuve » Fabiola séparée d'un premier mari à la conduite scandaleuse et qui va en épouser un autre[41]. Saint Augustin passe pour le tenant d'une conception absolue de l'indissolubilité. C'est bien ainsi qu'il apparaît dans son *Commentaire du Sermon sur la Montagne* de 396, dans ses traités *De bone conjugali* de 401 et *De conjugis adulterinis* de 419. Mais Augustin polémique et l'historien doit enregistrer le fait que l'opinion courante des fidèles et même des prélats d'Afrique est contraire à la sienne : on ne regarde pas comme adultère l'époux remarié, s'il a été victime de l'abandon de sa première femme. D'ailleurs, dans le *De fide et operibus* en 413 (moment d'hésitation peut-être ?), l'évêque d'Hippone n'incrimine que de faute « vénielle » cet époux remarié[42]. Si le pape Innocent Iᵉʳ et le concile d'Angers (en 453) excommunient sans distinction les divorcés remariés, on ne saurait dire qu'ils sont les témoins d'une tradition alors dominante dans l'Eglise[43].

Les variations de l'époque patristique sur le cas de l'époux « injustement » abandonné ne l'empêchent pas de tenir ferme

(ou les canons qui sont à son nom) restreint résolument à l'homme. Sur ce sujet, cf. BONSIRVEN, *Le divorce*, p. 84 ss ; ROUSSEAU, « Divorce et remariage. Orient et Occident », dans *Concilium*, n° 24 (1967), p. 107-125.

41. Cf. *Lettre à Oceanus*, t. 4 des *Lettres* de JÉROME (Coll. des Universités de France), Paris, 1954, p. 39-52.

42. *De fide et opere*, 19, 35 (trad. PEGON dans la « Bibliothèque augustinienne », t. VIII, p. 433). Dans la même collection, t. II p. 27 et 119, traduction du *De bono conj.* 3, 3 et du *De conj. adult.*, 6, 6.

43. Lettre d'Innocent Iᵉʳ à l'évêque de Toulouse, *P.L.* 20, col. 500.

pour l'indissolubilité du mariage. Le contraste entre le païen qui admet le divorce et des motifs de divorces variés et le chrétien dont la fidélité conjugale se veut reflet de la fidélité sans repentance de Dieu est un thème cher aux écrivains ecclésiastiques. C'est en développant ce thème que Jérôme lance sa formule frappée : « Autres sont les lois de César, autres celles du Christ ». Bien avant lui, Justin opposait la « loi humaine » qui autorise les épousailles multiples et celle « donnée par notre Didascale ». Athénagore, Grégoire de Naziance, Jean Chrysostome et Augustin mettent en conflit une législation qui relâche le lien conjugal et le respect chrétien pour l'unité du couple[44]. Lorsque les premières invasions au ve siècle multiplièrent les cas de captivité, les Pères furent unanimes à condamner la solution romaine qui autorisait un nouveau mariage des époux séparés par violence[45].

Les conciles prononcent contre les divorcés remariés des peines d'excommunication à vie (ou tant que durera l'union incriminée)[46]. Mais, comme de nos jours d'ailleurs, ces chrétiens en marge des règles de l'Eglise ont pour eux la loi civile. Celle-ci se modifie, il est vrai, depuis que Constantin subit l'influence des évêques. Les motifs de divorce sont ramenés à trois. Mais c'est encore trop. Les prélats aimeraient une plus grande harmonisation entre la législation civile et l'idéal ecclésiastique. Un concile de 407, à Carthage, du vivant de saint Augustin, demanda aux empereurs qu'un décret fût rendu pour obliger les époux séparés à se réconcilier ou à vivre dans la continence (canon 8). Ce vœu fut sans effet. Les évêques eurent encore beaucoup à attendre, avant que les « lois de ce monde » se confondent avec celles de leur « Didascale ».

---

44. Cf. JUSTIN, *I Apol.*, 15 ; ATHÉNAGORE, *Supplique*, 33 ; JÉROME, *Ep.* 87 (à Oceanus) ; GRÉGOIRE DE NAZIANCE, *Ep.* 186 ; CHRYSOSTOME, *De libello repudii*, 3, 1 ; AUGUSTIN, *De nupt. et conc.*, 1, 10.

45. Voir bibliographie de la question dans GAUDEMET, *op. cit.*, p. 542-543. Les conciles du haut moyen âge eurent parfois des attitudes plus souples que les Pères du ve siècle.

46. Cf. can. 9 et 10 d'Elvire, can. 25 d'Agde.

Dans le cas d'un éventuel remariage des divorcés, dans quelques autres cas aussi signalés plus haut[47], l'Eglise veut manifestement voir suivre par les siens d'autres lois que celles de la Cité terrestre. S'ensuit-il qu'elle refuse de tenir pour valides des unions que reconnaît l'Etat ? Il est difficile de répondre, la question de la validité — c'est-à-dire de l'existence réelle du mariage — ne semble pas s'être posée en termes clairs à l'époque que nous envisageons. Les auteurs chrétiens se situent à un plan moral, sauf peut-être Augustin dans le *De bono conjugali* ; les conciles édictent des règlements pénitentiels. La perspective est celle des fautes à éviter ou à réparer. On constate que certains mariages, contractés selon le droit de Rome, ne sont pas acceptables pour un chrétien ; on ne s'interroge pas sur l'être réel ou apparent de ces mariages. Esmein, auteur très prudent, fait bien le point de cette attitude de l'Eglise au Ve siècle : « (Elle) ne pouvait toucher aux lois de l'Empire; elle ne pouvait pas faire que les mariages contractés conformément à ces lois ne fussent valables aux yeux de l'Etat. Elle pouvait seulement demander compte aux fidèles, à son point de vue particulier, des mariages qu'ils contractaient contrairement à ses ordres... Si l'Eglise en vint parfois à ordonner la séparation des époux unis contrairement à ses principes, ce n'est pas qu'au point de vue légal, elle put prononcer la nullité de ces unions, mais elle faisait de cette séparation la condition même de la pénitence efficace : pour rentrer au bercail, les époux devaient s'y soumettre »[48].

Toutefois, traitant comme n'ayant pas droit à la vie conjugale des personnes légalement mariées, l'Eglise marquait par les faits une certaine distance entre l'ordre juridique ou sociologique et la réalité profonde du mariage « selon le Seigneur ». D'une part, encore proche de ses origines, la com-

---

47. Cas de l'union d'un veuf avec sa belle-sœur, cas du mariage avec un « prêtre des idoles », cas du mariage de la vierge consacrée après saint Basile, ensemble de cas où l'on n'admet pas la réconciliation avant la mort ou la cessation de la cohabitation.

48. ESMEIN-GENESTAL, *Le mariage en droit canonique,* 2me éd., Paris, 1929, t. I, p. 2 et 3.

munauté ne pouvait oublier que le mariage avait existé avant elle, avait été défini par d'autres qu'elle. D'autre part, elle savait qu'elle apportait sur le mariage comme un dernier mot, un éclairage qui présiderait au rétablissement de l'ordre primitif[49]. Ne parlant pas d'invalidation, l'Eglise des Pères n'a pas encore pris conscience des pouvoirs que lui reconnaîtront les canonistes médiévaux ; mais déjà elle se sent responsable du mariage des siens.

2. *L'union des esclaves honorée par les chrétiens*

Pour les chrétens, avoir d'autres lois que celles de César ne veut pas seulement dire s'interdire des unions légalement reconnues. Cela consiste aussi, en sens inverse, à reconnaître la licéité et l'honorabilité d'unions auxquelles la société refuse le titre et le droit de mariage. Ce disant, nous pensons à l'attitude de l'Eglise par rapport à la vie conjugale des esclaves.

L'absence de droit à disposer de ses amours et affections fut un aspect très cruel de l'esclavage antique. Deux répliques de Plaute nous émeuvent encore, concentrant le drame d'existences condamnées à être sans cesse brisées : la jeune esclave Silenium déclare : « Mon erreur, ma folie me font cruellement souffrir. Je désire qu'il me soit possible d'aimer perpétuellement un seul homme et de lui consacrer ma vie » ; son compagnon Gymnasium lui répond : « C'est le privilège des matrones, cela, ma Silenium ! »[50]. Du temps de Plaute à celui de l'expansion chrétienne, le sort des masses serviles s'améliora ; mais pas considérablement. Le droit au mariage n'existe toujours pas pour l'esclave. Sans doute il peut se mettre en ménage avec une compagne, et cette union privée — dite *contubernium* — a bien des apparences de vie conjugale, au moins tant que le maître l'agrée ; car tout reste suspendu à

49. L'idée que le chrétien est celui qui a le secret du mariage, tel qu'il fut en son commencement, et lui garde fidélité, se trouve déjà chez Athénagore : *Supplique*, 33.

50. *Cistellaria*, I, 1, 80, cité d'après ALLARD, *Les esclaves chrétiens*, Paris, 1900, p. 184, ouvrage déjà ancien mais toujours précieux.

son arbitraire : il peut disperser les familles serviles ou, au départ, s'opposer à des unions jugées inopportunes[51].

Le christianisme ne sut — ou plutôt ne put — se poser la question de l'esclavage dans son ensemble. Il s'efforça cependant de moraliser, et en fait d'humaniser, la vie de l'esclave et ses rapports avec ses maîtres. On s'intéressa en particulier à ce que chacun puisse avoir une vie conjugale authentique. Pratiquement on voulait abolir la distinction entre le *contubernium* et le mariage légal. Durant les trois premiers siècles les moyens employés pour y arriver étaient purement psychologiques et n'avaient d'efficacité qu'à l'intérieur de la communauté. Les *Constitutions apostoliques* font un devoir aux esclaves eux-mêmes de respecter, comme un mariage, leurs unions de fait ; elles dressent devant les maîtres l'idéal de la maison chrétienne où l'on se préoccupe que tous les serviteurs soient mariés jeunes et honorés comme des époux et des épouses[52].

Les esclaves chrétiens soumis à des maîtres païens devaient connaître de terribles difficultés. L'Eglise ne les ignorait pas. La *Tradition apostolique* d'Hippolyte par exemple, dont on sait avec quelle sévérité elle fixe les conditions d'accès au

51. Il était encore courant aux premiers siècles de notre ère que les maîtres réservent les jeunes esclaves à la prostitution ou estiment que ceux qui n'avaient pas d'union fixe étaient de meilleur rendement que les autres. Pour les esclaves qui vivaient en *contubernium*, la mort du maître était une catastrophe car les héritiers avaient le droit de diviser les familles serviles dans le partage des biens. Toutefois la loi protégeait la stabilité des foyers d'esclaves si le testateur avait exprimé sa volonté de voir respecter les *contubernia* de sa maison. Cette volonté était même présumée dans certains cas. C'est devant des faits de ce genre que les historiens parlent d'une amélioration du sort des esclaves sous l'Empire. On jugera que c'est une amélioration bien relative.

52. Cf. *Constitutions apostoliques*, III, 34 et VIII, 32. Les *Constitutions* sont une compilation du IVe siècle mais elles renvoient à des décisions prises au temps des persécutions. Le conseil de marier jeunes ses esclaves revient sous la plume de Jean Chrysostome et d'Augustin. Avoir dans une maison de jeunes esclaves célibataires était une source de perversion pour tout le monde.

catéchuménat, admettait au baptême « la concubine de quelqu'un, si elle est son esclave, si elle a élevé ses enfants et n'a de relations qu'avec lui »[53]. Il y a bien des chances que cette mesure ait été prise en faveur d'esclaves, auxquelles on ne pouvait tenir rigueur d'un état qui leur était imposé par violence.

La mesure la plus révolutionnaire en faveur des esclaves semble bien avoir été celle prise dans les premières années du IIIe siècle par l'évêque de Rome Callixte. Il admit comme licite et honorable l'union entre les matrones et leurs esclaves ou autres gens de rang inférieur. Cette décision ne nous est connue que par les ennemis du prélat, qui, ainsi, sans le vouloir, lui rendent hommage. L'un d'eux, Hippolyte, en rend compte dans les termes suivants : « Aux femmes non mariées que l'ardeur de l'âge porte vers un homme de condition inférieure — libre ou esclave — qu'elles ne peuvent épouser sans déroger, il permit de vivre ensemble ». La hardiesse de Callixte fut, au fond, de tenir aux réalités plus qu'aux titres juridiques. Et c'est ce qui choqua en son temps le formalisme de ses adversaires : Hippolyte terminait son attaque en notant que la mesure de l'évêque faisait tenir « pour époux » ceux que n'unissaient « aucun mariage légal »[54]. Malheureusement (on nous permettra de prendre ici parti) les chrétiens ne se maintinrent pas à ce degré d'audace. Aux IVe et Ve siècles, des per-

53. Cf. *Tradition apostolique*, 16 (trad. BOTTE, « Sources chrétiennes », p. 46). On peut entendre ici *concubine* au sens d'une personne engagée dans une union inférieure ou *concubinat* légal. Mais nous pensons qu'il s'agit plutôt d'une véritable union libre, puisqu'on demande à la femme d'être fidèle, sans mentionner les dispositions de l'homme. Notons à ce propos que l'Eglise ne fera pas de distinction entre « justes noces » et concubinat légal. Ainsi le concile de Tolède en 400 autorise tout homme à « avoir une femme — épouse ou concubine — pourvu qu'elle soit unique » (can. 6).

54. HIPPOLYTE, *Philosophoumena*, IX, 12 (trad. SIOUVILLE, Paris, 1928). Sur ce sujet, cf. GAUDEMET, « La décision de Callixte en matière de mariage », dans *Studi in onore di Paoli*, Florence, 1956, p. 333-344.

sonnages comme saint Ambroise ou saint Léon n'admettent plus les mariages « inégaux » que la loi ne tolère pas[55].

Depuis Constantin, l'Eglise et l'Empire tendaient à harmoniser leur législation. Les esclaves eurent à s'en louer : il fut dès lors interdit de disloquer les familles serviles. Mais les esclaves continuaient à ne pouvoir s'unir entre eux qu'avec l'agrément des maîtres.

C'est en s'intéressant au sort de l'esclave, nous semble-t-il, que les chrétiens eurent au maximum le sens qu'en parlant mariage, le droit civil et la langue évangélique n'atteignaient pas exactement la même réalité. Ils ne révolutionnèrent pas le droit, mais comprirent qu'en certains cas, il fallait se situer « au-delà des lois ».

3. *Aux sources d'une liturgie du mariage*

Les journées des fiançailles et du mariage se célébraient chez les chrétiens, comme dans leur voisinage païen, par des fêtes et rites que réglaient les coutumes. Un nouveau schème de célébration ne fut pas proposé aux fidèles de l'Eglise. Mais la conviction qu'ils avaient de « s'épouser dans le Seigneur » se traduisit par des abstentions, des significations nouvelles données à des gestes antiques, et même quelques rites nouveaux insérés dans la trame des festivités traditionnelles.

On demandait aux chrétiens de bannir de leurs noces toute trace d'idolâtrie. Cela allait de soi, mais devait faire quelque difficulté en cas de mariage mixte : on en a un écho dans Tertullien. Les moralistes de la communauté s'en prirent aussi aux réjouissances trop luxueuses, trop bruyantes et parfois indécentes, qui accompagnaient en particulier la « *deductio* » de l'épouse à son nouveau foyer. La « *deductio* » elle-même eut mauvaise presse chez les auteurs chrétiens. Mais le fidèle moyen en perpétuait la pratique au ve siècle encore. Aimait-il

---

55. AMBROISE, *De Abrahamo*, I, 3, 19 ; LÉON, *Lettre* 167, *P. L.* 54, col. 1204.

vraiment la grossièreté ; ou bien sont-ce ses censeurs qui étaient trop sévères ? Les deux à la fois sans doute[56].

Certains usages choquèrent un temps dans l'Eglise, à cause de leur relent de paganisme ; mais on finit par les accepter, grâce à la nouvelle signification qu'on leur attribua. Ainsi voyons-nous Tertullien parler du couronnement des époux comme d'un geste idolâtrique que le chrétien s'interdit, alors que Jean Chrysostome, deux cents ans plus tard, fait de la couronne de l'épousée le signe d'une victoire de la chasteté ; en Orient le rite du couronnement s'est d'ailleurs perpétué jusqu'à nos jours ; en Occident il n'est guère attesté ; cependant le pape Nicolas Ier assure que de son temps (VIIIe siècle) on garde des couronnes dans les églises[57].

Les fiancés chrétiens semblent avoir donné une importance particulière à l'anneau qui était remis à la jeune fille. Il symbolisait la foi jurée, mais du même coup le lien entre cette foi jurée et le Christ qui préside à l'échange des promesses. En témoignent, plus que des textes littéraires, des anneaux anciens retrouvés en divers pays et dont dom Leclercq a recueilli les inscriptions[58].

Dans la célébration traditionnelle du mariage proprement dit, les chrétiens privilégièrent le rôle du voile. On l'étendait sur les nouveaux époux, ou bien, ce qui est plus attesté, sur l'épouse seule. Ambroise et le pape Sirice parlent de cette imposition du voile comme de l'élément le plus marquant des cérémonies nuptiales[59].

---

56. Cf. CHRYSOSTOME, *Hom. in Gen.*, 48 et 56, 2 ; *In 1 Cor.*, 7, 2, *P.G.* 54, col. 443 et 488 ; 51, col. 210.

57. NICOLAS Ier, *P.L.* 119, col. 880 ; TERTULLIEN, *De corona*, XIII, 4.

58. Article « Mariage » du *Dict. arch. chrét. lit.* L'anneau des fiançailles devint dans la suite l'anneau du mariage. Les premiers chrétiens insistaient sur le devoir de prendre au sérieux les promesses de fiançailles.

59. AMBROISE, *Ep.* 19 (à Vigile), *P.L.* 16, col. 984. Le rite de la *velatio* est attesté dans le *De virg.*, 5, 26, *P.L.* 16, col. 272 ;

De plus grande portée dans l'histoire de la sacralisation du mariage chrétien fut l'habitude qu'on prit de plus en plus d'inviter le clergé. Nous avons déjà parlé de cette invitation pour dire qu'elle n'avait rien d'indispensable. En Afrique, au temps de saint Augustin, on attendait de l'évêque qu'il souscrive aux «*tabulæ nuptiales*», ce qui était le traiter comme un témoin de marque[60]. En Asie Mineure, au temps de saint Grégoire de Naziance, l'évêque ou le prêtre joignait les mains droites des deux futurs époux. En l'occurrence, il jouait le rôle de la matrone initiatrice du mariage romain[61].

La présence du clergé aux noces fut tôt liée à la bénédiction, rite spécifiquement hébraïque ou chrétien. Si l'Afrique du ve siècle semble encore l'ignorer, l'Egypte la pratiquait du vivant de Clément d'Alexandrie[62]. Au IVe siècle, l'Italie et l'Orient chrétiens la considèrent comme devant normalement accompagner les premières noces[63]. Cent ans plus tard, le rite domestique évolue vers une liturgie publique : les *Statuta ecclesiæ antiqua,* recueil qui vit le jour dans le midi de la Gaule, nous montrent les fiancés, non plus accueillant le clergé à la maison, mais conduits à la bénédiction du prêtre par les parents ou les paranymphes (garçons d'honneur)[64]. Ainsi la célébration cesse d'être familiale. Son caractère publique ne va cesser

---

l'*Exhort. virg.,* 6, 34, col. 346 ; dans les *Carmina* de PAULIN DE NOLE, XXV ; dans la *Lettre* du pape Sirice à Himère, *P. L.* 13, col. 1136 ; dans le *Sacramentaire léonien,* XXXI. Le voile de l'épousée jouait un rôle chez les Hébreux comme chez les romains ; il avait déjà un sens d'affirmation d'indissolubilité. Le geste d'imposition est peut-être spécifiquement chrétien.

60. *Sermon* 332, 4, *P.L.* 38, col. 1463.

61. *Ep.* 193 (à Procopios), *P. G.* 37, col. 315.

62. *Pedag.,* III, 11, 63, 1.

63. Pour l'Italie, mêmes références qu'à la note 59 ; bénédiction et imposition du voile semblent aller de pair pour Ambroise et Sirice. Pour l'Orient, cf. les conciles de Néocésarée et de Laodicée (qui interdisent la bénédiction des secondes noces) ; cf. aussi JÉROME, *Contre Jovinien,* IX, 40, *P. L.* 23, col. 270.

64. Cf. BOTTE, « Le rituel d'ordination des *Stat. eccl. antiq.* », dans *Rech. theol. anc. méd.,* 1939, p. 223-241.

de s'accentuer. Le *Sacramentaire léonien,* dont Jungmann fait remonter les textes à l'année 540 environ, contient les prières d'une première messe « *pro sponso* » et des formules de bénédiction[65]. La cérémonie nuptiale, telle que la décrit le pape Nicolas au tsar des Bulgares en 866, se déroule entièrement à l'église. Les fiancés y sont amenés « avec les offrandes qu'ils doivent offrir à Dieu par la main du prêtre » ; ils y reçoivent la bénédiction avec le « voile céleste », et ils sortent, la tête couronnée.

CONCLUSION

Les évêques, qui ont gardé la tradition romaine dans les temps barbares puis féodaux, voient s'amplifier leur rôle social, administratif, politique. Du Xe au XIIe siècles, les causes matrimoniales, et le droit traditionnel de l'Etat à reconnaître le mariage, passent entre leurs mains. Les théologiens savent ce que veut dire que l'union conjugale soit sacrement ; les canonistes élaborent la théorie des empêchements. Il semble que la chrétienté ne connaisse qu'un seul mariage, et naturellement un mariage religieux, liturgiquement ordonné. Pas tout à fait cependant : le principe romain du consensualisme n'est pas mort. Aussi reste-t-il admis, comme l'écrit une historienne du droit à propos du XIVe siècle, que la « bénédiction nuptiale n'est qu'une cérémonie de piété, nullement indispensable ; les époux en échangeant leur consentement se donnent le sacrement de mariage »[66]. Dans la réalité concrète du moyen âge cela veut dire que le mariage clandestin — sans témoins et sans rites — est un authentique mariage. Mal considéré, déconseillé, réprimé souvent, on le dit valide et il produit ses effets réels et juridiques.

Le concile de Trente, par le décret *Tametsi* en novembre 1563, obligea les chrétiens à annoncer leur mariage (par des

---

65. *Missarum solemnia,* t. I, p. 91. Pour le *Sacramentaire* lui-même, cf. note 59.

66. Juliette DE TURLAN, «Une licence de mariage au XIVe siècle», dans *Etudes d'histoire du droit canon* dédiées à G. Le Bras, Paris, 1965, t. II, p. 1447.

« bans » à l'église), et à échanger leur consentement devant un prêtre et des témoins. La mesure, avait-on précisé, n'avait d'autre fin que de porter remède à certains abus et ne constituait pas un reniement de l'adage ancien « *consensus facit nuptias* ». Des accommodements furent souvent pris en faveur des unions qui ne pouvaient que difficilement se célébrer en présence d'un clerc (en faveur des mariages « mixtes » par exemple en pays de gouvernement non catholique)[67]. Ces accommodements se sont faits de plus en plus rares et sont aujourd'hui ignorés du grand nombre des fidèles. Chez eux l'avis commun est qu'on se marie à l'église ou qu'on n'est pas véritablement marié : la dimension sacramentelle de l'acte posé est ramenée par eux, comme en sa source, à l'accomplissement de rites ou au caractère sacré des lieux et des personnages qui y président[68].

---

67. Cf. entre autres la *Déclaration* de BENOIT XIV du 4 nov. 1741 reconnaissant la valeur des mariages conclus en dehors de toute forme, en Belgique et en Hollande ; cette dispense de forme équivalait à autoriser les futurs époux à se marier devant le seul magistrat ou devant un ministre protestant. De nos jours on sait que la présence du prêtre n'est pas requise dans les pays au clergé rare.

68. Très certainement la fixation des esprits dans l'Eglise moderne sur le caractère religieux, clérical et liturgique du mariage est due pour une bonne part au conflit entre mariage civil et mariage « catholique ». Ce conflit n'a pas d'équivalent exact dans le passé. Dans l'antiquité chrétienne, nous l'avons vu, le mariage était essentiellement privé ou familial. Au moyen âge, il était religieux ou clandestin (et en ce cas non moins chrétien et sacramentel). Le mariage civil est apparu avec la pluralité religieuse en Hollande (1580), en Angleterre (1653) : en raison des conflits, beaucoup ne voulaient ou ne pouvaient plus se marier devant le clergé de leur confession ; et d'autre part on voyait trop d'inconvénients à revenir à un mariage purement privé. En France les origines du mariage civil sont liées aux souvenirs de la Révolution, à la laïcisation, au divorce (loi de 1792). Les catholiques lui ont longtemps porté un lourd ressentiment (est-il bien mort aujourd'hui ?). On étonnerait bien des gens en leur disant qu'un jour peut-être l'Eglise catholique déclarera que le « oui » de ses fidèles devant Monsieur le Maire suffit pour qu'ils soient mariés et sacramentellement mariés. Théologiquement, il n'y a là rien d'impossible.

*
* *

Le pèlerinage que nous venons d'accomplir aux premiers siècles de l'Eglise n'aura pas été sans leçon, j'espère. Les fidèles de ces temps de ferveur ne se mariaient pas à l'église ; ils furent lents à donner un style religieux aux célébrations nuptiales. Voilà qui relativise tout ritualisme, toute vue trop cléricale du sacrement. Ce qui apparut d'abord chez les premiers chrétiens, ce fut la foi, foi au Christ qui donne à l'union de l'homme et de la femme toutes ses dimensions. Puis la volonté de vivre en accord avec cette foi les amena à comparer l'institution matrimoniale romaine à l'idéal évangélique. Entre principes de base du droit et exigences chrétiennes, un accord de fond se découvrit et s'exprima ; mais place fut laissée à de nombreuses contestations des lois humaines au nom de la nouveauté du Christ. La plus exemplaire fut à notre gré le refus de faire une différence entre les noces de l'esclave et celles de l'homme libre. Issues de la conscience d'une responsabilité chrétienne par rapport à l'union conjugale, ces contestations contribuèrent à nourrir cette conscience. Cependant ce n'est pas seulement par des conflits avec la loi que le croyant apprenait que le Christ touche son mariage ; le lui rappelaient la prédication courante, l'expérience intérieure, et aussi ces formes liturgiques, au début si variables et si souples, dont nous avons vu la modeste apparition.

Régis-Claude GEREST, o. p.

LE MARIAGE AUJOURD'HUI

Amour et institution

Dans *Mythologies,* R. Barthes consacre un chapitre au « Courrier du cœur » des magazines féminins. « Le courrier postule la famille, écrit-il, au moment même où il semble se donner pour tâche libératrice d'en exposer l'interminable contentieux ». Il ajoute cruellement : « Dans ce monde d'essences (celui du Courrier), la femme elle-même a pour essence d'être menacée, quelquefois par les parents, plus souvent par l'homme ; dans les deux cas, le mariage juridique est le salut... ; que l'homme soit adultère, ou séducteur... ou réfractaire, c'est le mariage comme contrat social d'appropriation qui est la panacée... La liberté apparente des conseils dispense de la liberté réelle des conduites : on semble lâcher un peu sur la morale pour tenir bon plus sûrement sur les dogmes constitutifs de la société »[1].

Le mariage juridique relève de l'ordre social. Lorsque la femme est légalement appropriée à un homme, tout est en ordre. Sans doute agrémente-t-on de sentimentalité et de romantisme la nécessité de l'institution. Elle est d'abord une garantie : elle désarme les fantaisies de la passion et de la liberté. En « rangeant » l'individu (on dit encore « enterrer sa vie de garçon »), elle sécurise la société, apprivoise socialement l'Eros. « Les liaisons commencent dans le champagne, écrivit malignement V. Larbaud, elles s'achèvent dans la camomille. » Le conformisme de l'institution s'accommode

1. R. Barthes, *Mythologies,* Paris, 1957, p. 141-143.

mal de boissons plus fortes. Si amour il y eut, il est désormais soumis à l'image préétabli qui le banalise : le « mariage dit bourgeois », producteur de couples identiques, sans joie, sans poésie, sans fantaisie. Le poète soviétique Maiakovski, qui s'est suicidé en 1930 pour ne point sacrifier aux dieux staliniens du réalisme socialiste, constate douloureusement l'étouffement de l'amour : « La barque de l'amour s'est brisée contre le quotidien ». L'image sociale du mariage jette un voile pudique sur le manque de ferveur du lien entre l'homme et la femme. Elle dispense par sa solidité sociologique d'inventer au jour le jour la fidélité à un « toi ». Nombre d'esprits pensent que le caractère sacré que les Eglises reconnaissent à l'institution juridique en vertu du sacrement privilégie celle-ci au grand dam de l'authenticité du lien vécu entre l'homme et la femme. On se souvient du jugement sans appel de Marx : le mariage bourgeois est une prostitution légale.

La critique de l'institution juridique charrie un brin d'exagération. Elle naît d'une haute idée de l'amour et se révolte à la pensée de le voir réduit au rang des commodités et bienséances sociales. Elle part de données incontestables et met en pleine lumière le paradoxe d'un lien vécu dans la liberté et dont le sens est préétabli dans une institution qui se prétend, chez les catholiques du moins, indissoluble, tout amour eût-il depuis longtemps disparu. La fidélité à l'idée devient plus importante que la reconnaissance réelle du « toi » : là où celle-ci n'existe plus, le couple donne socialement la comédie de la vivre. Le mariage fait partie, en effet, de la société comme une institution définie, stable, régie par des lois, dont tel homme et telle femme ne sont pas les inventeurs. Admettre ou favoriser la dissolution légale de l'institution juridique conjugale passe encore en certains pays pour une option révolutionnaire. Les partis de gauche sont généralement favorables à la loi civile sur le divorce. Il n'est pas prouvé que les hommes qui les composent soient plus immoraux que les individus attachés à la droite idéologique : ils ont une autre conception de la société. Pour les gens de

gauche, elle n'est pas un en-soi immuable, intangible, dépositaire des significations humaines et préordonnant l'homme à son destin. La défense de l'institution juridique du mariage que l'Eglise catholique ne se lasse pas de reprendre ne leur semble pas issue d'une exaltation de l'amour humain. Elle est pour eux le signe de sa volonté antirévolutionnaire, l'expression de sa répugnance à l'égard de la liberté, le symbole de la fascination jamais conjurée qu'exerce sur elle l'ordre établi. L'apologie de l'« amour libre » fut naguère autant un geste politique qu'une revendication poétique. Les lois de la rencontre amoureuse ne sauraient être imposées par quiconque. Les prolétaires de Mexico n'épousent à la mairie ou à l'église que les femmes pour lesquelles ils n'éprouvent pas de passion. Ils se refusent à faire entériner par la société qui les exploite le lien amoureux : il est la création du couple et ce serait une indignité que reconnaître pour témoin d'un amour la société qui les méprise. L'insurrection contre le mariage juridique et sa stabilité formelle ne provient pas nécessairement de l'immoralité, contrairement à ce que croient trop commodément les « bien-pensants », elle peut prendre naissance dans la conviction qu'aucune société, fût-elle une Eglise, ne peut se substituer à la création de ce qui procède de deux libertés, ni pallier par ses idéaux la médiocrité d'une rencontre. L'amour a son sens en lui-même : il ne lui vient pas de l'institution. Mais l'amour est lié à la liberté, aussi la société se hâte-t-elle de le domestiquer.

Est-il vrai que la théologie soit vouée à légitimer le bien-fondé de l'institution juridique ? Il le semble à première vue : les manuels de théologie catholique ne fondent guère leur réflexion sur le « mariage » à partir du lien amoureux entre l'homme et la femme. Selon le vocabulaire reçu, la « fin primaire » du mariage est la procréation, et en vertu de cette fin, le mariage est une donnée naturelle et sociale. Son but lui assigne la stabilité comme qualité première. A la rigueur, on peut énumérer les qualités du mariage, sans mentionner le sentiment de l'amour : liberté, fécondité, indissolubilité. Le contrat requiert pour sa vitalité qu'il soit conclu

volontairement, mais non point qu'il soit conclu par amour : des théologiens parlent du droit qu'ont les époux sur le corps de l'autre. La fécondité, fin primaire, n'est pas d'abord pensée comme le fruit de la rencontre amoureuse, mais comme une nécessité spécifique, dont l'institution conjugale est l'organisation sociale. L'indissolubilité est une qualité objective : elle n'est pas une qualité du cœur. La fidélité peut n'être qu'apparence, le mariage n'en est pas moins indissoluble. Ces qualités objectives sont celles de l'institution dont le sacrement est le fondement chrétien. Bref, faire la théologie du mariage consisterait donc à déclarer le bien-fondé de l'institution sacramentelle et juridique, à déterminer les qualités indispensables à la validité du lien légal : l'institution et le sacrement précédent, en effet, tout amour humain, ils en définissent le sens et la fin. L'institution dit la loi de tout amour entre l'homme et la femme, et ce dire est de grande autorité puisqu'il provient de Dieu. Aussi le pape Paul VI a-t-il rappelé dernièrement, à l'occasion d'une discussion sur le divorce en Italie, que nul ne peut s'arroger le droit de mettre en cause la loi divine dont l'indissolubilité de l'institution conjugale est l'expression.

Cette théologie est de plus en plus mal reçue aujourd'hui. Trop objective, elle heurte le désir contemporain de comprendre le sens d'une conduite, et sa répugnance à l'égard des dogmatismes. L'omission du sens de la rencontre sexuelle entre l'homme et la femme d'un point de vue anthropologique et subjectif, l'absolutisation d'une forme d'institution juridique, le hiatus entre la rigueur de l'institution et les possibilités du sentiment, conduisent à réviser les perspectives théologiques. La théologie objectiviste, en effet, n'est pas sans conséquences doctrinale et pastorale.

Doctrinale d'abord : situer le mariage dans le dessein de Dieu, sans se référer au sens humain de l'expérience amoureuse, c'est se rendre inintelligible la symbolique scripturaire révélant la préférence de Yahweh à l'égard d'Israël. Omettre la réalité humaine de l'amour, c'est récuser pratiquement tout

lien entre expérience et révélation. L'institution se fondant dans le sacrement est extérieure à la rencontre amoureuse, et on ne s'étonne pas que dans cette perspective les relations sexuelles reçoivent une qualification péjorative et ne soient justifiées que par leur fin spécifique ou naturelle : la perpétuation de l'espèce. L'éthique conjugale prend sa norme dans la biologie. Comme par un coup de force, le sacrement change en devoir (le « *debitum conjugale* » de nos manuels) ce qui est de soi privé de sens humain : l'être non aimé doit moralement se plier à ce devoir en vertu du droit signifié dans le contrat. Inutile de souligner les aberrations auxquelles peuvent conduire de semblables principes : l'erreur première est l'incapacité de cette théologie à donner sens humain à la sexualité indépendamment de la procréation et de sa « moralisation » par le sacrement. Privée de sens d'abord humain, la rencontre amoureuse restera inhumaine dans le sacrement. Elle est tolérée, la faiblesse humaine ne permettant pas de la bannir. Le mariage devient ainsi un remède à la concupiscence, l'usage non délictueux de ce qui n'a de sens que naturel ou animal. Les qualités qu'on attribue à l'institution sacramentelle sont objectives : elles ne sont pas l'explicitation d'un sens immanent à la rencontre amoureuse. Ayant ainsi privilégié l'extériorité, la théologie traditionnelle se présente comme une théologie de la « loi », et non comme une théologie de la « grâce ».

La doctrine conduit à une pastorale. Nul n'ignore dans quelles complications se débattent nombre de couples catholiques : la morale conjugale traditionnellement enseignée leur paraît ne pas correspondre à leur expérience et être une superstructure sans signification pour leur épanouissement mutuel et leur recherche de Dieu. Les débats sur la contraception échappent rarement à la problématique de la loi et donnent souvent l'impression que l'éthique conjugale est une extrapolation biologique. Plus l'amour entre un homme et une femme est authentique, plus il est source de fidélité, de délicatesse, de liberté mutuelle, de pudeur, plus la loi semble extériorité. La morale conjugale enseignée de

façon simplifiée, construite en fonction de la fin primaire du mariage, est quasi indépendante du sens de la rencontre amoureuse. Dans cette perspective, on ne dépasse pas le légalisme, et on s'éloigne d'une éthique de responsabilité.

Les conséquences sont peut-être encore plus graves, et généralement considérées comme insolubles dans le cas des catholiques divorcés remariés. Ceci ne se manifeste pas seulement au niveau des couples en situation irrégulière, mais au niveau de la politique générale de l'Eglise. Ainsi l'Eglise catholique est-elle tentée d'user de pressions plus ou moins « politiques » pour empêcher l'instauration des lois civiles réglementant le divorce, l'ordre garanti par le pouvoir de l'Etat lui paraissant un soutien plus sûr de la moralité que l'éducation à l'exigence de fidélité immanente à l'authentique expérience amoureuse. On arrive à ne rien craindre tant qu'une loi autorisant le divorce en certaines conditions, comme si le divorce pouvait jeter un discrédit sur l'amour vrai. La loi civile ne proclame pas l'infidélité comme une norme : elle prend acte du hiatus toujours possible entre l'institution et la subjectivité. Là où aucun lien n'existe, l'imposition extérieure perd sa signification. Un amour est toujours libre, et aucune institution juridique, aucune loi civile ne palliera son défaut. Le rôle de l'Eglise n'est pas tant de maintenir des lois, que d'apprendre à n'en avoir plus besoin. C'est en explicitant le sens humain de la rencontre amoureuse, du lien vécu entre l'homme et la femme, qu'on rendra sans usage la loi civile, et l'Etat n'aura plus à être le gendarme de la fidélité. Mais parce que le mariage est pensé comme une loi, on se réfugie dans le légalisme.

Chose étrange : la Révélation biblique n'est pas favorable à cette problématique. Elle est simple, pleine de santé, libérante, et pourtant exigeante. L'homme et la femme sont à l'image de Dieu, ils sont donc d'égale dignité, ils ne sont pas moins humains l'un que l'autre. Le *Cantique des Cantiques* chante leur amour : désacralisant l'érotisme, il en fait une réalité bonne et humaine. Et là où il s'agit d'un

amour intégrant la sexualité, pas la moindre mention n'est faite de la procréation. La sexualité n'a donc pas seulement une signification spécifique, elle est l'expression privilégiée de la rencontre amoureuse entre l'homme et la femme. Des esprits chagrins veulent ne voir dans le *Cantique des Cantiques* qu'une allégorie : la description physique de la « fiancée » correspond à la géographie palestinienne. Le ridicule ici se pare de science : à qui fera-t-on croire que l'auteur du *Cantique* n'est pas un poète amoureux ? Cette passion pour l'allégorie cache mal une crainte : celle de voir l'Eros célébré dans la Bible. Mais Dieu a créé l'homme et la femme, et on ne voit pas pourquoi il aurait honte de faire chanter dans son Livre ce qui chez les prophètes deviendra le symbole de l'Alliance. A qui n'a point le sens de la beauté humaine du geste amoureux, le symbole de l'Alliance demeurera une catégorie vide : le lien entre l'expérience humaine et l'ouverture de Dieu à l'homme se rompt, il y a le monde de l'homme et le monde de la Révélation, aucune commune mesure et aucune communication n'existent entre eux. Le mariage ne tient son sens et son éthique que de la loi transcendante qui l'impose, et le symbole biblique n'a d'autre valeur que littéraire. Précisément, la Bible récuse ces interprétations sans enracinement dans l'histoire et les passions des hommes. Dieu s'y présente comme passionné de l'humanité, et les auteurs bibliques n'ont trouvé d'autre référence pour décrire cette passion que celle de l'époux pour la femme aimée. Ce n'est pas là littérature, c'est l'assomption de la catégorie humaine la plus riche, l'amour, pour suggérer le comportement de Dieu. Ce n'est pas la Bible qui donne à cette catégorie sa valeur positive : elle est profane et historique, et la portée symbolique qu'elle reçoit dans la Révélation ne lui injecte pas un sens qui viendrait comme de l'extérieur, elle reprend ce qui est déjà présignifié dans tout lien vécu entre l'homme et la femme. Le *Cantique des Cantiques* en chantant ce lien pour lui-même l'atteste de façon évidente : c'est parce que l'amour humain est l'expérience humaine la plus haute qu'il est l'indicatif biblique de l'amour

de Dieu. Contrairement à la théologie de nos manuels, la Bible ne pense pas le lien entre l'homme et la femme à partir d'une institution — la loi —, mais à partir de l'amour : la « grâce ». Quand le Christ rappelle aux Apôtres ce qui fut au commencement : le lien entre l'homme et la femme n'est pas un lien périssable, les apôtres expriment spontanément que dans ce cas ils préfèrent ne pas se marier : leur perspective est celle de la loi, c'est la stabilité et l'indissolubilité de l'institution qui irritent leur sensibilité. Le Christ, conformément à la perspective biblique, renvoie au sens de ce lien : il n'est « humain » que dans la grâce, il devient malédiction sous la loi. Pour les êtres qui s'aiment, il n'y a pas de loi ; pour ceux qui ne s'aiment pas, mais qui sont mariés, ils sont sous la « loi ».

Notre propos dans les pages qui suivent, après un bref rappel de la signification de l'amour humain, est d'élucider cette dialectique entre l'institution et le lien amoureux, puis d'en tirer quelques conséquences pastorales à propos du divorce.

L'AMOUR CONJUGAL

Ce n'est pas au premier chef l'institution qui donne le sens du mariage, mais le lien amoureux vécu entre l'homme et la femme. L'institution n'est pas étrangère à ce lien, elle ne lui est pas accidentelle, mais ce n'est pas elle qui le constitue dans son sens ; aussi toute réflexion sur le mariage oblige-t-elle à penser la relation amoureuse. Sans doute, il faut se garder de décrire l'amour comme une « idée » universelle, identiquement présente dans toutes les attirances et affections. L'amour entre l'homme et la femme ne saurait être séparé de l'expression sexuelle : parler de l'amour conjugal, sans prendre en considération la différenciation sexuelle et son assomption significative dans le lien vécu entre l'homme et la femme, c'est se fermer à toute intelligence « personnaliste » du mariage, et le réduire à une fonction de l'« espèce ». L'amour conjugal n'est pas une variante de

l'amitié à laquelle s'adjoindrait accidentellement l'expression sexuelle en vue de la procréation. Il est à entendre à partir de la différence originaire, irréductible entre l'homme et la femme : le projet de l'amour conjugal, loin de nier cette différence, la reconnaît comme indépassable, et en vertu de cette qualité, l'assume librement comme pleine de sens pour le destin de l'être humain.

La Bible est sans ambiguïté : « Dieu créa l'homme à son image..., homme et femme, il les créa » (*Gen.*, 1, 27). Elle situe la différenciation sexuelle non pas dans la banalité animale, mais dans la structure de l'humanité à l'image de Dieu. De savants ouvrages contemporains étudient la signification humaine de cette différenciation. C'est là une nouveauté. Longtemps la pensée occidentale la tint pour négligeable, sinon pour méprisable. Affectant l'être « animal » de l'homme, elle ne le qualifiait pas, pensait-on. La dignité de l'homme, imaginait-on, est dans la raison, aussi la « neutralité sexuelle » jouait-elle en faveur de l'égale dignité entre l'homme et la femme. Mais ce n'était là qu'une bonne pensée ignorante de sa propre fin : favoriser l'identification de l'humain au « masculin », seule la femme étant vraiment affectée par la sexualité. Davantage immergée dans la « nature » en fonction de sa tâche maternelle, plus proche de l'espèce, elle paraissait plus étrangère à la raison et à la liberté. Devenir raisonnable, c'était imiter l'être masculin. La femme était le « sexe faible », et ce qualificatif était suffisamment ambigu pour marquer d'un indice péjoratif les valeurs féminines.

La différence originaire n'est pas accidentelle, et aucune manière humaine d'exister, masculine ou féminine, ne peut prétendre être le modèle de l'humanité. Ainsi, dans la différence originaire, se trouve « présignifiée » l'impossibilité pour l'être humain d'être librement et authentiquement humain sans l'acceptation de l'autre manière d'exister. Ce n'est pas en se reposant dans le « semblable » que l'être humain accomplit sa destinée, mais dans le face à face avec celui ou

celle qui, tout en n'étant pas moins humain, est irréductiblement dissemblable. La différence sexuelle montre la nécessité de la reconnaissance de l'autre dans l'accomplissement de soi. C'est à cette profondeur que s'enracine l'amour conjugal. Le face à face de l'homme et de la femme n'est pas une donnée adventice dans l'existence humaine, il en est la catégorie première. Déterminer une essence « métaphysique » de l'amour, indépendamment de la différence sexuelle, ce serait manquer la signification, l'originalité et la profondeur de l'amour conjugal. Aimer, c'est « reconnaître » l'autre dans sa différence, l'amour conjugal assume au premier chef l'altérité. Aussi est-il un amour décliné au « singulier », au contraire de l'amour fraternel qui se réfère à un « pluriel ».

La multiplicité humaine, en effet, n'est pas la répétition indéfinie d'une seule manière d'être, l'altérité n'est pas seulement due à la pluralité, elle est qualitative, elle est inscrite dans la différence sexuelle. L'hétérosexualité correspond à l'acceptation de cette différence. Mais reconnaître le « dissemblable », c'est l'accepter dans sa singularité, c'est le recevoir comme unique, comme ne pouvant jamais être répété. Le chemin de la dissemblance me conduit à l'unicité d'autrui : aussi l'être aimé d'amour sera-t-il inséparable d'un nom propre. Certes, il a un nom commun, celui d'être humain, homme ou femme, mais dans l'amour ce nom commun est perçu dans l'altérité la plus singulière. Ce n'est pas l'homme et la femme qui sont aimés, mais Jacques ou Nadine. Ce ne sont pas les yeux bleus qui sont admirés, mais les yeux bleus de telle personne. Des penseurs modernes ont parlé de la reconnaissance du « toi » : elle est amour si cette reconnaissance s'adresse au « toi » dans sa singularité la plus radicale, spirituelle et corporelle. Cette reconnaissance est choix et préférence, l'exclusivité de l'amour s'accorde à la singularité du « toi », à son indépassable altérité.

En vertu de son intention « singulière », l'amour conjugal inclut l'expression corporelle. Le « toi » se donne dans une présence unique qui est sa manière d'exister : il n'est pas

pure conscience, il est conscience incarnée. Le « toi » n'est pas séparable de son être corporel. Mais le « toi » se donne et se cache dans la présence corporelle. Il est et il n'est pas cette présence. L'amour tend à supprimer l'ambivalence de la présence corporelle du « toi » : il désire une présence « totale ». Le projet de l'amour n'est pas de dépasser l'altérité, mais de reconnaître le « toi » dans sa différence même. Ce projet se heurte à l'ambivalence du corps.

Le corps, en effet, a des sens divers : il peut être objet d'études biologiques ; il peut être « chair », c'est-à-dire objet de désir, sans lien au sujet qu'il rend présent : peu importe le nom de la femme qui se livre aux regards dans un spectacle pornographique. Il peut être l'indicatif d'un sujet personnel et respecté comme tel ; ainsi, dans les relations fraternelles ou amicales, le corps n'est pas un abstrait. Il peut être enfin le pouvoir d'exprimer la préférence singulière d'un amour, le lieu de la « présence totale » du toi aimé.

La pudeur témoigne de cette ambivalence du corps : par elle, l'être humain récuse la dégradation toujours possible du corps en animalité ou en objet. L'expression sociale de la pudeur varie à l'infini, mais sous ces variations, on discerne une identique intention : le « toi » n'est jamais totalement exprimable, il ne peut donc se rendre présent que sur fond d'absence. Faire du corps un être animal ou un objet, c'est nier cette transcendance du « toi », c'est également refuser au corps son « humanité ». Il est corps « humain » comme signifiant à la fois la présence et l'absence du « toi ». La pudeur sauvegarde l'inexprimable, cette impossibilité pour le « toi » de s'objectiver totalement aux yeux d'autrui, sous peine de perdre sa singularité. La pudeur préserve au niveau du corps la singularité du « toi » : le corps humain n'est pas anonyme. Je suis « personnel » jusque dans mon corps, et la relation de l'autre à mon corps doit être « personnelle ». La pudeur garde donc comme instinctivement de toute expression qui dit davantage que ce qui est vécu.

La pudeur n'est pas exclue de la relation amoureuse. Le corps est alors la présence totale du « toi », mais le geste sexuel, en vertu de l'ambivalence du corps, peut toujours dégrader le corps en objet de désir. La pudeur maintient la relation dans la singularité d'un lien de sujet à sujet, aussi est-elle inséparable de l'expression amoureuse. L'unité du corps et de l'esprit par la médiation de l'amour est chose difficile. Elle requiert non pas tant une information sexuelle, cependant toujours nécessaire, que la constante reconnaissance du « toi » dans la vie quotidienne. Elle exige donc une maturité de l'affectivité. Les relations sexuelles qui ne sont pas l'expression de ce qui est déjà vécu dans le quotidien retombent dans l'ambiguïté du désir : elles dégradent en objet de jouissance la présence corporelle du « toi ». La jouissance n'est plus l'efflorescence de l'expression privilégiée de l'amour, elle devient le substitut de la médiocrité quotidienne. L'expression sexuelle est de l'ordre de la poésie, elle demande un sujet et un espace poétiques. La pudeur est le signe négatif que, sans cet enveloppement de l'amour, le corps ne peut devenir « affection ». En dehors de la préférence exclusive d'un « toi », l'échange sexuel perd son sens[2].

La relation amoureuse n'est pas séparable de la reconnaissance du « toi » dans sa singularité, elle exprime ce choix d'un seul entre tous. L'être aimé n'existe pas seulement dans l'instant de l'échange sexuel. Le « toi » a une présence durable. Si l'amour ne s'adresse pas à une qualité du « toi », mais au « toi » lui-même, la reconnaissance de cette singularité exige celle de sa durée : le « toi » n'en a jamais fini d'advenir. Le projet de l'amour est une présence totale à une personne, mais la personne humaine n'est jamais présence totale dans l'instant, puisqu'elle ne cesse d'être jetée vers

2. J'ai conscience du caractère trop succinct de ces notations. Pour ceux qui voudraient de plus amples développements, je renvoie à l'ouvrage œcuménique paru chez Mame dans la collection « Eglises en dialogue », *Le mariage*, par G. CRESPY, P. EVDOKIMOV et Ch. DUQUOC, Paris, 1967.

son futur. Aussi la préférence accordée à un « toi » oriente-t-elle vers une acceptation de la totalité de son temps. L'amour se fait promesse et il se vit comme fidélité : l'instant de l'échange, à cause du sens de présence totale qu'il veut exprimer, renvoie au passé et à l'avenir de l'être aimé. Assumer dans l'amour l'altérité la plus radicale, c'est accepter la liberté de l'être aimé : autrui est si singulier qu'il peut se déterminer lui-même à être autre qu'il n'est. L'amour ne peut faire autrement que d'assumer ce risque s'il est vrai qu'il atteint autrui dans ce qui fait son altérité. Je ne surmonte pas cette possibilité sienne et mienne d'une destruction du lien amoureux par une garantie extérieure, je l'intègre à l'amour en me fiant à la parole de l'être aimé et en laissant être sa liberté. Le lien amoureux est un lien dynamique, il s'affadit s'il tombe dans une garantie autre que celle de la liberté aimante. Le projet de l'amour est un projet qui n'a pas de fin, car les sujets amoureux n'ont jamais fini de naître l'un à l'autre. Aussi la mort paraîtra-t-elle à l'amoureux comme la violence la plus indue, puisqu'elle détruit ce qui est toujours en train d'advenir. Si l'amour et la mort se sont trouvés liés dans la poésie, c'est sans doute parce que la mort menace le projet même de l'amour en en laissant comme béant le sens. La promesse tend à maîtriser le temps, la révolte contre la mort est donc inhérente au lien amoureux entre l'homme et la femme.

L'ambivalence du corps est l'indice que le « toi » n'est jamais totalement donné dans la présence, puisqu'il n'en a jamais fini d'être. L'expression sexuelle en projetant de réaliser la présence totale au toi fait expérimenter l'utopie de cette présence totale : elle exige par son projet l'acceptation de la liberté de l'être aimé, et, dans la joie de la reconnaissance amoureuse, elle fait éprouver la fragilité de la condition humaine. L'amour ouvre ainsi à la « transcendance » : par son intention de rejoindre totalement autrui dans le singulier, il est paradoxalement expérience privilégiée de l'« Universel ».

Le lien entre sexualité et procréation est signe de cette

ouverture à l'Universel. Le sens de la sexualité ne se réduit pas à la procréation, il exprime d'abord, comme il fut dit ci-dessus, la reconnaissance amoureuse d'autrui dans son altérité et singularité. La procréation est le fruit de cet amour, elle souligne la valeur d'universalité qu'implique l'expérience la plus personnelle. Le couple se dépasse comme couple dans l'enfant, non pour s'abolir comme couple, mais pour manifester la richesse de son amour. La procréation indique concrètement que le couple amoureux ne subsiste humain que dans le respect de la dimension universelle de chacun des conjoints : non seulement chaque conjoint laisse être la liberté de l'autre, il suscite en lui ce en quoi il communie avec tous les humains, l'« humanité ». Le nom propre que prononce l'amoureux, loin de faire évanouir les autres humains, renvoie à eux comme à des frères ou des sœurs de celle ou de celui en qui il découvre l'humanité singulière aspirant à l'universalité des relations possibles.

L'ouverture du couple à l'universel postule sa reconnaissance par la société. L'amour vécu entre l'homme et la femme exige une dimension sociale : c'est la question de l'institution soulevée dans l'introduction de cet article.

AMOUR CONJUGAL ET INSTITUTION

Partir du lien vécu entre l'homme et la femme ne conduit pas à nier la nécessité de l'institution, mais exige de lui donner un autre sens que celui d'une loi imposée de l'extérieur.

Le couple est ouvert à l'universel. Cette ouverture prend forme concrète dans la mesure où la société, civile ou religieuse, reconnaît le couple comme couple. La société est l'expression du désir humain d'universalité. De ce fait, être aimé, c'est non seulement être discerné comme unique par celui qui vous aime, c'est être reconnu comme choisi et aimé pour soi-même, dans la société elle-même. L'institution du « mariage » est la forme que prend la reconnaissance sociale de l'amour. Elle n'est pas une loi extérieure, elle appartient

à la dynamique de la reconnaissance « singulière » : l'être aimé n'a pas seulement un nom propre, il est humain, c'est-à-dire qu'il est le nœud d'une possibilité universelle de relations. Sa réalité singulière n'est pas séparable de sa dimension sociale : l'institution rend visible dans la société l'amour dont il a été choisi.

La forme juridique de cette reconnaissance sociale est seconde. Ce qui est requis par la dynamique de l'amour, c'est la visibilité sociale d'un lien vécu. Il ne s'agit pas ici de juridisme, un exemple le fera comprendre : le couple Sartre-Simone de Beauvoir a une existence sociale. Le lien qui les unit est socialement manifesté dans le sens même où il est vécu. Normalement la manifestation sociale est contemporaine de sa déclaration par le droit — mariage civil ou mariage religieux — mais le droit ne constitue pas le projet, il le donne à voir socialement et le reconnaît. L'éthique de l'amour tient du lien vécu ses plus profondes exigences, la visibilité sociale ne rend pas morale une vie commune dont l'amour est absent. Si le projet de l'amour est la reconnaissance d'une personne dans sa singularité, là où l'amour fait défaut, aucune institution ne le remplacera. La femme légitime non aimée est un objet, elle n'est pas reconnue comme un « toi » unique. La légalité ne donne pas nécessairement sens à l'expression sexuelle. Le comportement moral et le comportement légal ne sont pas identiques. L'éthique conjugale est l'explicitation du sens immanent au lien vécu, sens considéré comme normatif. Parce que la reconnaissance sociale est requise par le lien vécu, l'éthique conjugale intègre la dimension sociale, mais jamais celle-ci ne pourra se présenter comme pure extériorité par rapport au sens du lien amoureux.

Normalement la reconnaissance sociale du couple se réalise par la médiation d'une institution juridique. Les lois et les idéaux de l'institution sociale du mariage ont varié au cours des siècles. Dans les sociétés où la femme ne jouit pas des mêmes droits que l'homme, le poids de l'institution du

mariage et des idéaux qu'elle implique est plus considérable que dans les civilisations où la liberté individuelle de l'homme et de la femme est considérable. Une société urbaine n'a pas la même conception du mariage qu'une société rurale. Bref, il existe un échange entre les idéaux du couple et ceux de la société : cet échange a une très grande amplitude de variations. D'une part, le lien vécu peut voir exténuer son sens par les impératifs sociaux ; d'autre part, les impératifs sociaux peuvent se relâcher à tel point que chaque couple invente sa façon d'entendre le lien amoureux. En réalité, il n'existe pas de types purs, mais une tension dialectique entre le lien vécu et l'institution. Plus la société favorise la liberté personnelle, plus cette tension augmente. Dans aucune société on ne peut résorber l'ambivalence de l'institution si on l'envisage du point de vue de la relation amoureuse. En effet, l'institution peut être pure apparence sociale, elle peut être pression légaliste. Dans le premier cas, elle donne à voir ce qui n'existe pas ; dans le second cas, elle brime la spontanéité de la liberté amoureuse.

Il est clair, et c'est inutile de le prouver, que la reconnaissance sociale juridiquement sanctionnée ne correspond pas toujours dans nos sociétés à un lien authentiquement amoureux : la discordance possible entre l'amour et l'institution est chose quotidiennement vérifiable. C'est précisément ce fait qui a conduit les législateurs à ne pas projeter dans l'institution juridique ce que postule idéalement le lien amoureux : une fidélité revendiquant la totalité du temps. Le mariage juridique signifie bien de soi une volonté de stabilité, mais le législateur, prenant acte du hiatus entre le réel vécu et l'intention de l'institution, accorde la reconnaissance d'une séparation, et la possibilité d'un divorce avec remariage. Le législateur, dans la plupart des pays occidentaux qui admettent le divorce civil, ne prétend pas porter un jugement de valeur sur la précarité de l'amour entre l'homme et la femme, et favoriser des amours passagères. Il veut être réaliste : constatant dans nombre de cas que le projet amoureux est inexistant et que le maintien d'une exigence sociale sans

support réel serait plus dommageable à la société que la relativité de l'institution juridique, il juge utile la reconnaissance civile du divorce. Il s'agit là d'une tolérance et non d'un jugement de valeur.

La discordance possible entre la vie du couple et l'institution ne joue pas toujours dans le sens de la tolérance. L'institution prend la force d'une loi, l'apparence sociale importe davantage que l'authenticité, et l'éthique conjugale prend racine dans ce qu'on croit être les convenances de l'institution. Le couple sans vie et sans spontanéité se conforme à l'image sociale régnante. L'institution n'est plus la reconnaissance sociale d'un amour, elle est un impératif sans signification. Aussi tout lien vécu qui tend à la reconnaissance sociale, mais qui ne s'accorde pas à l'image dominante se heurte à l'inflexibilité de l'institution, est rejeté comme immoral et inhumain, et perd tout son sens positif : l'éthique conjugale est institutionnelle et reçoit sa norme de la seule donnée sociale. Tout amour qui ne s'accorde pas à la norme sociale dominante se sent maudit. Quant à l'expérience de la transcendance difficilement séparable de la reconnaissance d'autrui, elle reçoit pour indice privilégié l'institution. Les qualités du couple ne sont plus à chercher dans la valeur de la relation amoureuse, elles sont la réfraction dans le couple des attributs objectifs de l'institution juridique : à la limite, on demeure fidèle à l'idée du mariage, et non pas à un être aimé. Nous sommes dans le légalisme.

Est-il possible de dépasser l'ambivalence de l'institution juridique, de réconcilier le lien vécu et sa visibilité sociale ? En vertu du ministère de réconciliation qui est celui de Jésus-Christ, il semble que ce soit là le projet du sacrement de mariage.

Le sacrement de mariage relève, en effet, de la disposition gracieuse de Dieu et non de l'impératif de la « loi ». En effet, dans la Nouvelle Alliance, le sacrement de mariage symbolise explicitement l'amour gratuit de Dieu pour son peuple, et la fidélité inconditionnelle de cet amour. La nor-

me dans le sacrement de mariage est donc l'amour de Dieu, racine de sa fidélité. Le symbole humain de ce qu'est l'amour de Dieu ne peut être autre chose que l'amour lui-même. Le sacrement de mariage est donc le sacrement de l'amour humain. Si l'amour humain n'avait aucune signification transcendante, s'il n'était qu'un lien historique, épuisant tout son sens dans le temps, si la relation à Dieu, immanente à tout être humain, lui advenait comme accidentellement, le sacrement serait un coup de force. Le lien amoureux entre l'homme et la femme peut devenir sacrement parce que, structurellement, il ne cesse de donner à voir le « transhistorique », le « toi » comme étant toujours à advenir. Si l'amour et la mort, ai-je dit plus haut, sont spontanément liés dans la poésie et la littérature, c'est parce que le projet de l'amour pose en toute clarté l'inhumanité de la mort, et rend possible la révolte contre elle. Le sacrement, dont l'origine est la mort et la résurrection de Jésus, est espérance : il porte à son efficacité extrême ce qui est donné comme cri dans le lien vécu entre l'homme et la femme. La fidélité de Dieu manifestée dans la Résurrection de Jésus, symbolisée humainement dans le mariage, donne victoire à l'amour fidèle de l'homme. Le sacrement est donc grâce.

Le sentiment encore fort répandu que le sacrement de mariage confirme de façon immuable, parce que sacrale, l'institution juridique, ne favorise pas la compréhension de l'enseignement biblique. Le caractère religieux du mariage donne davantage de rigueur aux lois civiles, et paraît à beaucoup, de ce fait, avoir des conséquences redoutables, en même temps que peu réalistes. Ce sentiment ne manque pas de vérifications dans l'expérience, mais il oublie le sens du sacrement et perçoit seulement l'aspect légal de l'institution. Si le sacrement signifie que l'amour humain rend visible la prévenance de Dieu au sein de l'Alliance, il requiert des époux une réciprocité aimante : sans la liberté et la passion de l'amour, l'alliance de Dieu avec les hommes perd son image sensible. L'Esprit de Dieu donné dans le sacrement inspire la force d'aimer avec la folle passion que Dieu éprouve pour l'huma-

nité. Nul ne pourra jamais accomplir par obligation ce qui est de l'ordre de la gratuité : si quelqu'un aime sa femme, parce que cela est commandé, il ne l'aime pas pour elle-même, et il lui fait insulte. Aussi dès lors que disparaît le lien amoureux entre l'homme et la femme, le sacrement revêt un aspect légal. Il n'est plus inspiration, mais institution. Il demeure cependant, en vertu de l'image à laquelle il se réfère, la fidélité aimante de Dieu dans l'Alliance, source non de condamnation, mais de transformation du cœur. Le sacrement demeure « grâce » parce qu'il ne cesse de requérir l'amour de celui ou de celle auquel ou à laquelle je suis uni. Ce n'est qu'en vertu de la sécheresse du cœur qu'il devient « loi ». Tout serait simple, il est vrai, si le sacrement de mariage était toujours concrètement le sacrement de l'amour. La dissociation possible entre le lien vécu et l'institution est en principe surmontée par le don de l'Esprit ; en fait, cependant, elle n'est pas étrangère à l'institution sacramentelle elle-même, et par un renversement dialectique, le sacrement symbolisant l'Alliance et la fidélité de Dieu devient pour de nombreux couples catholiques la loi la plus atroce, faisant du divorce avec remariage le seul péché apparemment irrémissible.

Ces couples croyants ne peuvent plus accéder au sacrement du Corps du Christ, signe de communion fraternelle. N'ayant pu ou n'ayant voulu rendre visible dans leur première union ce que signifiait le sacrement de l'Alliance, symbole de la fidélité indestructible de Dieu, ils se trouvent écartés de de la communion visible de l'Eglise catholique. Le sacrement est ainsi dès ici-bas, semble-t-il, condamnation. Elle sera ressentie comme une violence incompréhensible dans la mesure où la première union légitime ne consacrait pas un amour, et où la seconde, illégitime, fut la révélation de tout ce que pouvait signifier le lien vécu entre l'homme et la femme. Le sacrement semble, dès lors, sacraliser ce qui ne fut que médiocrité, et rejeter ce qui fut amour. Ainsi, par un retournement difficilement acceptable, le sacrement, qui élève l'amour humain à la dignité de rendre visible celui de Dieu,

peut contribuer à maintenir ce qui n'existe pas et à détruire ce qui correspond au mouvement même qu'il tend à promouvoir.

Ce cas n'est pas chimérique : la pratique pastorale en propose chaque jour des exemples. Mais ce renversement de perspectives est compréhensible : le sacrement est grâce, il est vrai, mais il prend forme d'une institution dans l'Eglise visible. La discordance notée plus haut entre le lien vécu et l'institution juridique peut affecter le sacrement. Cette possibilité pose un grave problème : la rigueur actuelle dans l'Eglise latine est-elle pleinement justifiée ?

Traditionnellement, même si on déplore les effets de cette rigueur dans nombre de cas, on la justifie cependant par une valeur plus haute, qui, à la fois, reconnaît toute sa dignité à l'amour humain et son sens au symbole de la fidélité de Dieu. Aussi affirme-t-on que le sacrement est indissoluble, quelle que soit la fluctuation des sentiments des époux : la fidélité subjective est la traduction personnelle de ce qui est requis objectivement par le sacrement, en vertu de la réalité divine dont il est l'image humaine, l'Alliance. Si le sacrement de grâce devient loi et condamnation, c'est par l'infidélité des époux. Comme grâce, il ne cesse de témoigner de la fidélité divine, et de promouvoir l'amour humain ; comme loi, il dit l'exigence immanente à tout amour.

Ces arguments sont d'un poids considérable, chrétiennement et humainement. Toutefois, n'omettent-ils pas de situer le sacrement dans le dessein de miséricorde de Dieu ? Nous sommes dans le temps de la patience de Dieu et non dans le temps de la condamnation. A vouloir absolutiser, non pas la fidélité, mais l'institution objective, ne risque-t-on pas, en croyant exalter l'amour humain, de simplement donner un alibi à ceux qui préfèrent la sûreté des institutions établies à la vérité du cœur ? L'affirmation de l'indissolubilité du sacrement est une affirmation abstraite, semble-t-il, si le sacrement ne signifie plus un amour réel, bien qu'il ne cesse de dire la fidélité de Dieu. Le hiatus possible entre l'institution sacramen-

taire et le lien vécu oblige à réexaminer le problème pastoral des chrétiens divorcés et « remariés ».

UN PROBLÈME PASTORAL : LE DIVORCE

La question du divorce n'est pas envisagée ici pour elle-même. Le point de vue sera précis et restreint, il est donc simplificateur. La perspective est la suivante : la dimension sociale de l'amour humain requiert une institution juridique. Celle-ci ne peut échapper à l'ambivalence de toute institution, dès lors un désaccord profond peut s'instaurer entre ce qui est manifesté et la réalité vécue. D'après les analyses précédentes, le sens de l'amour humain ne vient pas de l'institution, mais de lui-même. Le sacrement, signe de la fidélité de Dieu, tend, par le don de l'Esprit en vertu de la mort et de la Résurrection de Jésus, à réconcilier le lien vécu et sa visibilité sociale. Mais le sacrement lui-même, en tant qu'institution, n'échappe pas au désaccord possible : il est « formalité », dans la mesure où la racine humaine du symbole de l'Alliance est inexistante. La fidélité de Dieu, qui est grâce pour tout amour humain, devient condamnation pour ceux qui, unis par le sacrement, n'en vivent aucunement le sens. Cette constatation conduit-elle, non à relativiser le sens de l'amour humain, mais à atténuer les effets juridiques de l'institution sacramentaire ?

Des voix autorisées se sont élevées dans l'Eglise pour l'appeler à faire œuvre, non plus de condamnation, mais de miséricorde. Mgr Zoghby, au Concile, a rappelé la tradition des Eglises orientales, plus souple que celle de l'Eglise occidentale. Dans un très bel article de la Revue *Concilium*[3], Dom O. Rousseau montre, à partir de documents incontestables, que l'Eglise de l'Antiquité, sans rien sacrifier des données dogmatiques, savait se faire tolérante dans le but d'éviter que la Parole de Dieu devienne condamnation avant le temps du jugement. Cette pratique ancienne aurait-elle perdu aujour-

---

3. *Concilium*, n° 24 (avril 1967), p. 107-127.

d'hui toute opportunité ou toute signification ? La situation angoissante dans laquelle se trouvent de nombreux couples croyants assure le contraire. La question doit donc être à nouveau posée : la fidélité normalement impliquée dans le lien vécu entre l'homme et la femme, assumée en principe dans le sacrement, symbole de l'Alliance, est-elle à ce point objectivée dans l'institution que là où elle n'existe pas, elle continue à sortir ses effets juridiques, et condamne tout amour humain « illégal » à être, sinon voie de perdition (car Dieu seul est juge), du moins obstacle définitif à la communion visible dans l'Eglise ?

Certains diront que la question est dangereuse, l'Eglise catholique ayant définitivement tranché : le mariage-sacrement est indissoluble, et ne pouvant que s'opposer véhémentement à toute tentative d'adoucir cette loi. Sans doute, l'Eglise n'est-elle pas insensible au cas souvent dramatique du conjoint abandonné, innocent, mais elle juge que le maintien de l'intégrité d'un « dogme » est plus important que la condescendance. Elle pense d'ailleurs que cette rigueur est bénéfique à la stabilité familiale et au bien des enfants. Officialiser, dans l'Eglise, un amour « illégal », fût-il humainement beau, serait porter atteinte à des valeurs plus considérables. La question est donc sans objet, l'Eglise tenant pour absolu le sacrement.

Cette apologie de l'absolu du sacrement n'est pas convaincante : elle ne correspond d'ailleurs pas à la pratique de l'Eglise occidentale. Que le sacrement, de par sa référence à la fidélité de Dieu, soit absolu dans son sens, il n'est pas question de le nier. Mais il ne s'agit pas ici du sacrement en soi, il s'agit du sacrement donné dans des cas particuliers, et l'Eglise catholique se garde bien de rendre absolue l'application « singulière » du sacrement : elle constate que son sens n'est pas concrètement vécu, et que, parfois, il est humainement et religieusement meilleur que les époux vivent séparément : c'est la séparation de corps. Il s'agit là d'une condescendance : l'Eglise n'oblige pas les conjoints à vivre ensemble lorsque

cette vie commune n'a humainement plus aucune signification et devient intolérable. Mais cette condescendance ne met pas en cause l'idée du sacrement. Lorsque les conjoints sont devenus indifférents l'un à l'autre, que la vie commune a perdu toute signification humaine, l'obligation que fait l'Eglise de ne pas se remarier ne correspond pas à l'existence d'une fidélité humaine. La fidélité est la « temporalité » de l'amour : elle s'adresse à un « toi » choisi et préféré, elle ne vise pas une idée. La séparation de corps montre que le sacrement autrefois reçu n'a plus de consistance humaine : l'attardement dans l'amour n'existe plus. Dès lors la « fidélité » requise par l'Eglise est une fidélité qui a un autre sens : elle est fidélité à soi-même en vertu de la promesse, fidélité au sacrement, symbole de la fidélité de Dieu. La fidélité au conjoint ne se fonde plus sur l'amour : il n'est pas aimé. Elle est une fidélité à Dieu, en vertu de la signification religieuse de ce qui a été autrefois accompli : parce que la fidélité de Dieu est indestructible (Dieu ne cesse d'aimer l'humanité), le sacrement désignant visiblement cette fidélité est indestructible. Mais n'étant plus l'explicitation religieuse d'un amour humain, il devient pour les conjoints séparés une loi, refusant toute autre possibilité de faire signifier à un nouvel amour humain l'indestructible fidélité de Dieu. C'est en vertu de ce dont il est l'image que le sacrement ne peut attester la valeur définitive d'une nouvelle fidélité « personnelle », alors que la première a été détruite. L'Eglise, dans le cas de la séparation de corps, ne met donc pas en péril l'absolu du sacrement, même si elle reconnaît qu'il n'est plus vivable par tel couple. La séparation est un palliatif laissant intacte l'idée du sacrement.

Ce palliatif n'est pas le seul : l'Eglise reconnaît la nullité d'un mariage, en vertu de défaut de consentement, de vice de forme, ou de toute autre cause explicitée dans le Droit canonique. Par cette procédure, l'Eglise accepte que le sens absolu du sacrement ne soit pas automatiquement traduit dans le concret. L'institution, fût-elle sacrale, n'existe pas en elle-même, elle requiert, au moins à son origine, la réalité

du lien vécu entre l'homme et la femme. Cette procédure juridique rend donc hommage au sérieux du sacrement : celui-ci ne peut exister que dans la mesure où il assume une décision grave de l'homme et de la femme[4]. Aussi, dans la pratique courante, l'Eglise s'efforce-t-elle, par des moyens appropriés, notamment l'enquête prénuptiale, de s'assurer du sérieux de la décision des futurs époux. Le sacrement n'opère pas magiquement : il requiert que deux libertés humaines en assument le sens en toute lucidité.

Mais toute procédure juridique se réfère à des critères formels, matériels, discernables. Personne ne nie la relativité de ces critères. La constatation de nullité est relative aux critères utilisées. Moins ils sont formels et matériels, moins ils sont utilisables dans une procédure juridique. On peut avoir la certitude morale de la nullité d'un mariage sans pouvoir en apporter la preuve juridique. Je cite seulement un exemple de la complexité des critères possibles. Des enquêtes faites dans quelques Etats des Etats-Unis ont établi que beaucoup de premiers mariages, contractés entre jeunes de dix-huit à vingt-deux ans, se brisaient au bout d'une ou deux années de vie commune. On peut juger ces échecs de façons fort diverses : les uns y discerneront les signes d'une baisse de la moralité ; les jeunes, diront-ils, sont incapables de fidélité. D'autres parleront d'immaturité : la pratique du *boy* ou de la *girl-friend* n'a pas permis à ces jeunes de mûrir un amour, ils ont confondu camaraderie et amour. La vie commune a dissipé les illusions, et l'expérience a révélé

4. J'excepte ici le cas d'un pur vice de forme que le juge sera heureux d'utiliser pour sortir d'une situation douloureuse. Les demandeurs peuvent fort bien agir contre leur conscience en profitant d'une telle aubaine, la légalité est autre chose que la moralité. Devant Dieu, en effet, la valeur d'un lien et la fidélité à laquelle il engage ne peuvent être annulées par une affaire de pure forme. Mais le législateur, dans le cas des institutions, doit se référer à la précision des formes, sous peine de ne pas légiférer, mais seulement d'exhorter. Si de telles aubaines sont parfois scandaleuses, cela tient sans doute à l'intolérance dont on fait preuve par ailleurs, et au risque de mépris de la véritable décision en conscience.

qu'entre eux il n'y avait jamais eu de liens profonds, capables d'orienter le choix d'une vie et de fonder une promesse. Aussi le lien socialement contracté dans le mariage civil et religieux ne correspondait-il pas à ce qui était vécu. Le temps s'est chargé de manifester le vide originel de la promesse. Avec de tels arguments, nous entrons dans le dédale infini des raisons psychologiques, des déficiences de l'affectivité. Il n'existe donc pas de critères absolus, et l'affirmation du sens absolu du sacrement ne résout pas son rapport à chaque cas particulier.

Bref, l'Eglise latine actuelle reconnaît qu'il existe une distance possible entre le sacrement conféré et la réalité vécue. Elle a établi une législation qui permet de tenir compte de la réalité vécue sans porter atteinte à ce que symbolise le sacrement : la fidélité de Dieu. Mais cette législation laisse entièrement irrésolu le problème des catholiques divorcés remariés : ils sont exclus de la communion de l'Eglise visible, et il semble que l'Eglise catholique ne peut user à leur égard d'aucune condescendance.

L'examen de la tradition ecclésiale montre que le problème n'est peut-être pas aussi insoluble qu'on le croit couramment. L'Eglise orientale et l'Eglise latine de l'Antiquité pratiquèrent une souplesse pastorale qui donne beaucoup à penser[5]. Les orientaux partent de la réalité quotidienne, la situation souvent humainement désastreuse du conjoint délaissé, et ils croient à un principe : celui de la miséricorde. Nous ne sommes pas dans le temps de la condamnation, mais dans le temps de la grâce. Ils ne se réfèrent donc pas à un absolu, la parole du Christ sur le sacrement, pour ensuite définir les exceptions. Ils pensent que toute parole du Christ, étant parole de grâce, doit être parole de miséricorde, et donc tenir compte de la faiblesse de l'être humain. Le sens du sacrement, dont aucun ancien ne met en doute la dignité,

5. Je renvoie à l'article cité plus haut de Dom ROUSSEAU. On ne saurait trop en recommander la lecture à ceux que les pages qui vont suivre scandaliseraient.

ne trouve pas toujours une correspondance dans la vie des époux : l'un qui est infidèle abandonne l'innocent et celui-ci devra supporter le poids de la solitude. En vertu d'une condescendance pour le conjoint innocent, l'Eglise orientale a fixé une législation selon laquelle le remariage est possible. L'Eglise catholique s'est toujours refusée à condamner cette coutume immémoriale, ayant d'ailleurs autrefois son équivalent dans l'Eglise latine elle-même.

Cette pratique est pleine d'enseignement. Ni l'ancienne Eglise, ni l'Eglise orthodoxe, ni les Pères du Concile de Trente qui n'ont pas voulu condamner cette coutume immémoriale, n'ont mis en doute le sens du mariage comme fidélité pour la vie. Cette fidélité est vécue comme grâce dans le sacrement. Mais l'ancienne Eglise a su être attentive à la réalité : si ce sens du sacrement n'a aucune transcription dans la vie des conjoints, notamment dans le cas de l'infidélité durable de l'un d'entre eux, le sacrement devient « loi », et loin de conduire à découvrir les signes de l'amour de Dieu dans la vie quotidienne, il risque de plonger dans le désespoir. Nous sommes dans le temps de la miséricorde, il est donc vain de faire peser le joug de la loi sur ceux qui ne peuvent le supporter. La loi ne doit pas être condamnation dans le temps de Nouvelle Alliance, mais pédagogie. La prise en considération de la faiblesse humaine n'est pas indulgence accordée à l'adultère, elle est possibilité du pardon, et annonce qu'en vertu de cette miséricorde, dans une nouvelle fidélité réellement vécue, l'amour de Dieu ne fait pas défaut.

Le problème se pose au moins aussi crucialement aujourd'hui qu'il se posait dans l'Antiquité. Mais il nous est donné des possibilités nouvelles de lui apporter une solution évangélique et miséricordieuse. L'Antiquité chrétienne, à quelques exceptions près, professait une doctrine très institutionaliste du mariage. Cela était dû pour une part à la situation mineure de la femme, et à l'emprise très forte des idéaux sociaux sur la vie privée. Aujourd'hui — et le Concile du Vatican II dans *Gaudium et Spes* est le premier à le souligner — nous préférons une conception plus personnaliste du

mariage. Depuis quelques décennies, les spirituels, les théologiens et les laïcs se sont employés à réhabiliter l'amour humain. Cette orientation conduit à envisager le mariage non plus comme une institution dans laquelle on entre et de laquelle on ne sort plus parce que sa qualité fondamentale est l'indissolubilité, mais comme une réciprocité amoureuse qui crée, dans la fragilité, sa fidélité. L'homme et la femme qui aiment ne sont pas fidèles à une idée, mais à un être. C'est le lien réel entre l'homme et la femme qui est signe de l'Alliance.

Cette perspective personnaliste peut conduire le législateur à reprendre aujourd'hui à son compte les intuitions de l'Eglise antique sur le temps de la miséricorde. Mais dans le but de me faire bien entendre, je citerai d'abord un cas que j'ai personnellement connu. Un homme marié est abandonné par sa femme après deux ans de vie commune : elle lui laisse deux enfants. Plus tard, il se remarie civilement avec une femme dont il eut sept enfants. A quarante-cinq ans, il tombe gravement malade, il reste alité pendant trois ans. Pendant ce temps sa femme le soigne avec un dévouement constant, gagnant la vie du foyer. Il meurt au bout des trois ans de maladie ; le curé de la paroisse refuse de l'enterrer à l'église, parce que divorcé.

Le cas est banal, mais douloureux. Quelques-uns diront : Dieu n'a pas lié sa grâce aux sacrements, selon le vieil adage scolastique. Cet homme pouvait donc vivre et mourir dans la grâce de Dieu. Mais là n'est pas le problème, il est ailleurs, dans le hiatus entre la valeur humaine et la loi sacramentelle. Qu'eût pu bien signifier pour cet homme qu'il renonçât sur son lit de mort à une femme qui n'avait pas ménagé son temps et sa santé pour le soigner ? Que pouvait bien signifier pour cette femme que l'Eglise refusât sa prière, sinon qu'elle s'érigeait en juge avant le temps ? Laquelle, devant Dieu, était celle qui avait aimé cet homme, l'épouse « légale » ou l'épouse « illégitime » ? Des milliers de couples qui se débattent dans l'angoisse religieuse et humaine

sont justifiés de se poser cette question : un amour qui va jusqu'à ce dévouement peut-il être simplement négatif ? Ne serait-il pas, lui aussi, un signe possible de l'amour de Dieu, et la condescendance de la primitive Eglise ne serait-elle pas plus conforme à l'Evangile ? Sans doute, mais n'est-ce pas risquer de porter atteinte au sens du sacrement ?

Je ne le crois pas, mais à certaines conditions. La tolérance que l'Eglise pourrait exercer à l'égard des divorcés civilement remariés ne devrait pas prendre la forme d'une réédition du sacrement, à moins qu'il y eût des critères discernables de la nullité du premier. Le sacrement signifie la fidélité de Dieu, et cette fidélité est indestructible. Le sacrement n'a donc pas à être répété. Il doit s'agir en effet, dans le cas des divorcés, d'une miséricorde : répéter le sacrement risquerait de mettre en péril son propre sens.

Cette miséricorde se justifie par la non-correspondance toujours possible entre le sacrement et la réalité. J'ai dit plus haut que les critères juridiques ne peuvent cerner pleinement le rapport entre le sacrement et tel lien particulier. Le temps a défait ce lien, nul ne saura jamais s'il a réellement existé au niveau de profondeur requis pour entrer dans le sens du sacrement. La miséricorde prend donc en considération le facteur temps, non seulement pour se refuser de juger l'origine, mais également pour reconnaître le positif du nouveau lien. En effet, la miséricorde de l'Eglise ne peut s'adresser à n'importe quelle union. Il ne s'agit pas de favoriser l'adultère. Ce sera donc au législateur d'établir un droit suffisamment souple pour que l'Eglise locale juge de la possibilité de réintroduire dans la communion de l'Eglise les couples civilement remariés qui auraient donné le témoignage d'une vraie fidélité.

Le mot « fidélité », temporalité de l'amour, est, en effet, le mot clef. En réintroduisant à sa communion, l'Eglise reconnaîtrait que socialement ce couple ne porte plus témoignage contre l'amour fraternel par le scandale, et qu'en conséquence il n'y a plus de raison de l'éloigner de l'Eucharistie. Elle

reconnaîtrait également que l'éthique sexuelle ne reçoit pas sa norme morale de l'extériorité, mais d'une réciprocité durable. Elle admettrait qu'un lien, issu d'un véritable amour (ce dont témoigne une fidélité durable), même s'il n'est pas « sacramentalisable », en vertu du symbolisme du sacrement, n'éloigne pas de Dieu, en vertu de sa valeur positive.

Il est certes délicat de trouver une législation qui ne favorise pas les abus. C'est pourquoi, dans le cas souhaitable où l'Eglise catholique userait de la tolérance de l'Eglise ancienne, il serait malheureux de maintenir une excessive centralisation. Mais, pour que les communautés locales puissent participer à l'exercice d'une législation de tolérance, il serait nécessaire que l'Eglise prêchât d'abord les valeurs subjectives du mariage. C'est en possédant un grand sens de ces valeurs qu'il serait possible de pratiquer un véritable discernement, en même temps que de favoriser la liberté de conscience des couples ne pouvant recevoir le sacrement. Une réévaluation du mariage civil est évidemment liée à cette perspective.

Ces opinions paraîtront à beaucoup hasardeuses. Elles ne seraient dangereuses que si l'Eglise, au lieu de montrer la grandeur de l'amour humain et son sens indestructible, se bornait à défendre l'institution. La tolérance ne met nullement en cause la grandeur du mariage ; elle prend simplement en considération que l'institution n'est pas une fin, et que ce qui est le symbole de l'Alliance, c'est la réciprocité aimante de l'homme et de la femme. Dans tout amour qui porte véritablement ce nom, l'amour de Dieu se rend visible. La Parole du Christ n'est pas une parole de condamnation, mais une parole de grâce. Elle peut aller jusqu'au pardon de ce qui paraît encore à beaucoup le péché irrémissible. Ce pardon n'est en rien un mépris du sacrement. Celui-ci n'est pas à nouveau reçu, parce que tout amour humain doit tendre à l'indéfectible fidélité de Dieu. Mais le pardon prend son sens du sacrement, en vertu même du refus de remarier religieusement ceux qui vivent une autre fidélité : elle a valeur

positive, mais la défaillance, au moins objective, ne permet plus de faire de cet amour le symbole plénier de l'amour de Dieu. Le sacrement est cependant grâce pour lui, car, en vertu du pardon, il aspire à être ce symbole. La pratique de la tolérance, loin donc de porter atteinte à ce qui est fondamental dans le dogme chrétien, y réfère : l'amour de Dieu ne cessant d'être grâce.

Christian DUQUOC, o. p.

CHAQUE JOUR JE TE CHOISIS

Témoignage d'un couple

Le couple et le mariage sont des thèmes parents qui ont aujourd'hui envahi des sphères diverses. De la Chambre des Députés à l'Ecole des Parents, en passant par les cercles religieux, de la presse hebdomadaire à l'ouvrage philosophique, on s'interroge. Ce couple, aujourd'hui, qu'est-il ? Connaître le couple c'est peut-être vouloir se rassurer par une définition qui ferait de lui la microstructure idéale (parce que la plus stable) dans notre société en mutation. Mieux vaut dégager le sens vécu du couple. Notre propos est de dire notre expérience.

Notre témoignage ne peut-être qu'un « flash » jeté sur un couple particulier, socialement et religieusement situé. Nous avons conscience, de par notre dialogue avec des couples de milieux divers, de vivre une expérience qui n'est pas toujours originale. Témoigner, ce sera raconter un peu de notre passé. Inévitablement, nous aurons tendance à embellir notre expérience quotidienne, parce que nous choisirons les faits les plus significatifs. Et pourtant, nous avons conscience de ne pas échapper à une certaine médiocrité, à une certaine banalité.

Avant d'essayer de dire notre manière de vivre le couple, nous croyons nécessaire de nous replacer dans une brève histoire.

Il y a onze ans, nous étions des amis étudiants, travaillant pendant les vacances d'été dans le milieu un peu particulier

des « colonies de vacances ». Nous étions déjà un peu adultes car responsables d'autrui et de nous mêmes. La prise de conscience de notre amour n'a pas eu la fatalité d'un coup de foudre. En nous mariant, il y a huit ans, nous avions en commun le projet bien arrêté d'harmoniser nos vies sans pour autant nous mutiler de ce qui était et est encore l'essentiel de chacun de nous : notre regard sur le monde, notre travail et nos engagements.

Nous n'aborderons qu'incidemment la relation couple-enfant dans notre foyer, qui appellerait d'autres développements.

Après avoir dit nos ressemblances et nos différences nous essaierons d'exprimer comment nous vivons l'ambiguïté de cet amour humain. Nous tenterons ensuite de livrer notre réflexion — tirée du vif de notre existence de couple — sur les valeurs d'unité, d'harmonie, de fidélité.

Nous dirons enfin comment nous rencontrons Dieu, dans notre vie de couple.



L'un de nous dit un jour : « C'est au foyer que je trouve mon meilleur ami ». Nous ressentons en effet que notre vie commune est en partie faite d'une profonde amitié, vérifiée quotidiennement. Celle-ci s'appuie sur une culture commune, sur des intérêts communs, des projets semblables. *Entre toi et moi, l'amitié, parce que continuelle, prend un peu le nom d'amour.*

Notre vie de couple nous apporte un supplément d'être : *Tu me fais homme ; tu me fais femme. Tu me révèles à moi-même. Il est impossible de fuir derrière une façade, de jouer avec toi une comédie plus ou moins subtile. Tu vois tout ce que je suis. Et c'est dans le quotidien que je me révèle le plus. Ton regard seul suffit à retirer tout artifice. Si je porte un masque, l'existence quotidienne se chargera de me démystifier. Il est difficile de t'écouter. Il est tellement plus facile de garder enfermé mon bric à brac intérieur.* Beaucoup de nos difficultés

sont nées d'une parodie de dialogue où l'autre n'était plus qu'un miroir, un écho, un complice, et non plus l'ami en vérité.

La remise en question est toujours difficile. Nous sommes tentés de nous accrocher à nos idées, de nous arrêter. *Comment admettre mes torts ?* Nous devons toujours lutter contre notre « quant-à-soi ». La vie en couple est alors éducative. Elle clarifie nos comportements. Refuser de dépasser une situation tendue c'est s'enfermer dans des vies parallèles : l'échec du couple. Est-ce par orgueil ? Est-ce pour réussir « notre ménage » que nous refusons chaque fois de constater un échec ? Si ces motivations ne sont pas absentes, ce qui nous conduit à préférer une vie authentique c'est probablement notre amour. A moins que ce ne soit l'inverse. Vie authentique du couple et amour sont les deux tensions d'une même vie.

Notre souci de l'essentiel nous protège souvent des petits drames de la vie domestique. *Le mariage n'est pas pour moi l'occasion d'être gâté à bon compte par une épouse aux petits soins. Je me refuse à être une mère pour toi, tu es assez grand... pour cirer tes chaussures... ou éventuellement coudre un bouton.*

La communication est l'exigence essentielle de notre vie de couple : nos conversations en sont les moments forts. *Tu te racontes à moi, tu me dis tes soucis. Tu puises en moi ton réconfort. Surtout tu te révèles à moi dans ta profondeur.* Le dialogue n'est pas une joute oratoire, il est expression qui balbutie. *Il me faut découvrir véritablement ce que je suis afin de te l'offrir.*

Ce fut une surprise de t'entendre dire ce que tu as souffert durant ta prime enfance. Comme si, seul un long dialogue pouvait clarifier en toi ce que tu as obscurément subi quand tu étais enfant. Ce dialogue est libération.

Les livres lus par tous deux, les œuvres d'art admirées en commun, les films, les conférences et les rencontres, l'actualité, sont autant d'occasions que nous saisissons pour dialoguer et nous connaître. Les lavages de vaisselle se nimbent d'une atmosphère recueillie ou hilare selon le thème de nos échanges.

Notre information politique, économique et religieuse se fait ainsi en équipe; nous y gagnons en temps et en profondeur.

La parole nous révèle que nous sommes deux à exister. Le couple, c'est bien la rencontre de deux existences. *Tu décides seul de ce qui te fait exister davantage.* La décision commune, en certains cas, est une manière pour l'un d'absorber l'autre. *En te rencontrant, je rencontre ta liberté. Ta décision d'engagement dans notre milieu, c'est toi qui la prends. Notre mariage n'est pas une chaîne. Parce que tu existes pour moi librement, ton prénom est le plus beau mot d'amour que je puisse t'adresser.*

Chacune de nos activités est bénéfique pour le couple :

— *J'aime t'écouter parler de tes élèves, de tes recherches pédagogiques, de ton milieu de travail. Je connais tes collègues par leur nom.*

— *Je vais te voir au laboratoire, un peu jalouse d'être étrangère à la passion que tu déploies dans cette équipe de chercheurs. Tu y es présence et efficacité qui m'émerveillent. Je te découvre dans ta relation aux autres. Je ne cherche pas à te réduire à ce que tu es à la maison.*

— *Ton travail, différent du mien, est pour moi une source d'ouverture à l'universel. La connaissance que tu m'apportes de ton milieu socio-professionnel est inestimable. A travers toi j'en perçois toute la richesse et la misère. Par toi, ce monde voisin a un « intérieur ». Même nos plus proches amis ne peuvent me faire accéder comme toi à la réalité d'un autre monde.*

Notre insertion dans le monde profane, éclairée par la foi en Jésus-Christ, est un des ressorts puissants qui nous lance dans l'action militante. Mais nos métiers et leurs milieux respectifs d'exercice sont différents et nous engagent sur des voies qui sans être étrangères ont tout de même leur spécificité. Nous connaissons l'essentiel des actions menées par l'autre. C'est une source de dialogues où les affrontements ne sont pas exclus, même en public. Mais nous ne pouvons être

engagés partout comme couple. Nous n'avons ni les mêmes compétences ni les mêmes impacts socio-professionnels. Une certaine mystique du couple affirme que son équilibre est en danger si les engagements de l'homme et de la femme ne coïncident pas parfaitement. Ce n'est pas d'être continuellement l'un derrière l'autre qui compte, c'est de prendre chacun ses responsabilités là où l'on est et que cela soit source d'échanges.

La profondeur de notre être se vérifie dans la sexualité. Certes tous nos rapports sociaux sont sexués mais l'acte sexuel est en particulier un moment de vérité, moment ambigu, de transparence ou d'opacité, moment paradoxal car cet acte le plus évocateur de l'être biologique est en fait le plus révélateur de l'être total de l'homme et de la femme. C'est le « connaître » dont parle la Bible. La relation sexuelle est la plus sérieuse difficulté de notre vie de couple car elle est moment où je ne puis feindre, où tu ne peux feindre d'aimer. Elle est refus et égoïsme ou bien elle est compréhension de l'autre. Elle est la « pierre de touche » de l'authenticité de notre vie de couple.

Le risque est grand et permanent de banaliser nos relations sexuelles. Elles deviennent alors non-signifiantes habitudes égoïstes. Cette banalité s'avère vite insupportable comme toute médiocrité, refus de liberté. C'est parce que nous n'acceptons pas la banalisation de nos relations sexuelles, parce qu'elles sont toujours davantage signifiantes de notre vie de couple la plus profonde, que nous y puisons plus de fraîcheur qu'au début de notre mariage. Nous sommes passés dans la relation sexuelle de la recherche de nous-mêmes à l'expression de notre être. Nos deux corps, d'abord étrangers, sont devenus présence expressive et signifiante de l'un et de l'autre.

Nos deux personnalités ont beaucoup d'interférences... et pourtant nous sommes radicalement différents. *Je suis d'une famille unie un peu sécurisante, tandis que tu as été traumatisée de mille façons dans ta jeunesse. Je n'ai pas eu à lutter pour avoir le droit de m'asseoir sur les bancs de l'Université. Tu as été formée tôt à un métier que tu avais choisi mais en butant contre mille obstacles sociaux.*

Nous ne vivons pas au même rythme. Il est important de le savoir.

— *Tu es agaçant, quand tu as une décision à prendre, tu pèses chaque détail, tu tergiverses.*

— *Tu veux tout de suite aboutir à des conclusions, tu manies sans cesse le paradoxe, ta parole est elliptique. On ne t'a pas comprise ce soir à cette réunion.*

Il y aurait beaucoup à ajouter sur les difficultés à vivre des rythmes différents avec les enfants. La souplesse dans les rapports familiaux nécessite toute une discipline du « regard » sur l'autre.

Mais la différence la plus radicale de notre vie de couple est celle de la sexualité. *Tu es homme. Tu es femme.* Cette différence est irréductible, c'est pourquoi elle est la plus riche, la plus créatrice, la plus fascinante. *Tu es autre, tout autre. Ton expérience sexuée est quasi incommunicable. Je ne puis t'assimiler, te faire moi. Ce serait trahison.* Vivre le couple, c'est vivre l'hétérosexualité.



Que vaut notre expérience vis-à-vis de quelques thèmes généralement entendus sur le couple ?

Il y a huit ans en nous épousant nous pensions n'avoir qu'une seule existence (avec quelques réserves, bien sûr). Nous étions plus ou moins victimes de ce qui nous semble actuellement un mythe : la communion de l'un et de l'autre qui, à force d'amour, ne feraient plus qu'un seul être, une seule âme, comme il est dit que nous ne faisons plus « qu'une seule chair ».

Progressivement nous découvrons que l'unité de notre couple ne réside pas dans cette communion où finalement l'un absorbe la personnalité de l'autre et où les deux personnes du couple se confinent dans une inactivité sclérosante.

Notre unité, c'est notre amour, notre dialogue, notre acceptation de jeter le masque. Notre couple c'est ce qui nous apporte un supplément d'être.

Un autre mythe, celui de l'harmonie comprise comme distribution éternelle, donc figée, des rôles de l'homme et de la femme dans le couple. Quand la femme travaille il lui est impossible de jouer le rôle que la société lui imposait traditionnellement. Le rôle de l'homme s'en trouve modifié et les rapports couple-enfants également. Ces rôles nouveaux, nous essayons de les inventer au jour le jour dans le respect des personnalités et des rythmes de chacun.

Vivre l'harmonie du couple, c'est vivre comme être parfaitement sexué. Cela nous semble conforme à la vérité et à la liberté. Nous ne voyons pas pourquoi l'être masculin ne serait pas le siège d'émotions qu'il manifesterait, pourquoi la femme ne serait pas active et capable d'autorité. Quel déterminisme implacable fait de la mère l'éducatrice rêvée et du père l'être lointain qui ne consentira à accorder à ses enfants son olympienne attention que lorsqu'ils auront appris à le considérer comme l'étranger dangereux, la menace dans la relation mère-enfant ?

Une autre valeur du mariage que l'on oppose souvent à la liberté, c'est la fidélité. Notre tendance profonde est sans doute de mener des vies parallèles. C'est notre péché (il n'est pas différent de notre refus de Dieu) contre lequel nous avons chaque jour à lutter. Si un jour ce type de vie s'installait nous devrions nous séparer ; nous ne pourrions vivre le mensonge consciemment.

La trahison majeure dans le couple est de faire de l'autre un objet, de lui refuser l'existence libre. Familièrement « trahir » son mari ou sa femme revient souvent à trouver un partenaire à l'extérieur du couple. Il arrive que des femmes ou des hommes soient fiers de la jalousie de leur époux ou de leur épouse. Ils pensent implicitement : « Voyez comme il — ou elle — *tient* à moi, comme il — ou elle — m'aime ». C'est une manière naïve mais réelle de se glorifier, d'être un objet pour l'autre.

Le mariage ne nous a pas anesthésiés, rendus insensibles à l'être masculin ou féminin. Bien au contraire nous savons

mieux de par notre connaissance intime dans le foyer combien sont attirantes ces deux manières d'être au monde. Mais si nous rencontrons une femme ou un homme qui nous plaise est-ce que nous n'essayons pas inconsciemment de projeter sur elle ou lui toute une foule de sensations que nous puisons dans l'expérience de notre communication conjugale : sensation et expérience que cette ou cet autre ne partage pas? Ne devient-il (elle) pas alors plus ou moins objet ? Paradoxalement, parce que de plus en plus homme et femme, nous apprenons à aimer tout autre homme ou femme véritablement : l'idée d'en faire un éventuel complice, objet de satisfactions personnelles, nous est insupportable. Notre amour éclaire nos relations humaines car il nous initie à un amour universel d'une manière non moins réelle que celle du célibat assumé, mais différente cependant.



A cause de la relation vécue dans le couple, Dieu nous semble de moins en moins lointain. Il est vraiment le Dieu vivant. Nous le sentons proche *comme toi que j'aime tu es proche. C'est le Christ que je perçois à travers toi.* Notre amour qui nous révèle le tréfonds de notre être nous fait « voir l'invisible ». Le saisissement de notre amour est comme notre saisissement devant Dieu. Il est certain que le moment privilégié de l'acte sexuel, dont nous vivons la difficulté, est pour nous révélateur de l'absolu de Dieu. La transparence de nos êtres y est transparence de Dieu. L'impossible union parfaite est comme l'impossible appréhension de Dieu. Il reste invisible. L'égoïsme de nos relations est le signe le plus tangible de notre péché.

Notre vie de couple est le lieu privilégié de notre rencontre avec Dieu. *Parce que tu es l'être-au-monde avec qui j'entre le plus en communication, parce que c'est en toi que l'être est le plus évident, ma rencontre avec toi est le lieu de ma rencontre la plus profonde et la plus sûre avec Dieu.*

Mais comment notre couple s'exprime-t-il devant Jésus-Christ ? Qu'est sa prière ?

Il ne faudrait pas séparer la prière du couple de celle du foyer ni de celle des petites communautés chrétiennes auxquelles il appartient. Et pourtant ici encore il nous faudra tronquer le vécu avec nos frères dans la foi, taire notre relation priante avec nos enfants. Cela nous gêne beaucoup et nous semble malhonnête à la limite car un couple c'est une voix intégrée à la prière universelle de l'Eglise.

Tu as ton jargon de prière qui n'est pas le mien. Bien que notre foi en Jésus-Christ soit la même, chacun vit avec le Seigneur le mystère d'une relation personnalisée et par conséquent une expérience unique difficilement communicable.

Nous prions « très mal » ensemble dès qu'il s'agit de nous mettre en mots. Autant de mots, autant de masques. Nous nous cabrons.

Ce soir nous n'avons pas prié mais ronronné. Il arrive que, décidés à prier tous les deux mais paralysés par la difficulté, nous restions sans voix, « gémissant dans les douleurs de l'enfantement »... ou presque.

Dans nos moments de veine — nous en avons quand même ! — notre prière devient passionnée, intarissable, nous nous donnons de longues répliques pendant de longues minutes et, brusquement, découvrons, honteux et confus, que depuis quelques secondes déjà *tu ne m'écoutes plus, je ne t'écoute plus.*

Enfin, il nous arrive de ne pas avoir d'oraison commune pendant quelques semaines. Notre couple a ses rythmes de vie et nous constatons que notre prière commune suit ces rythmes.

Et pourtant! Et pourtant combien de fois, quotidiennement, ne prions-nous pas d'un même regard, d'un même sourire, d'un même geste, d'un même amour, en consolant l'enfant en pleurs, en faisant telle visite, en accueillant l'ami qui arrive à l'improviste, en bouleversant le train-train quotidien pour aider quelque détresse, en acceptant les fatigues supplémentaires.

Si notre oraison est balbutiante et maladroite nous pensons pourtant que l'accueil de l'imprévu qui est disponibilité au Seigneur est notre meilleure manière de prier en couple.

Nos échanges, relations avec nos enfants, contacts sociaux, tout cela essaie de prier, de trouver inlassablement la connivence du Seigneur. Notre prière est action, saine complicité. *Il suffit que ton regard prenne cette douceur, ta voix telle inflexion, que ta main presse mon épaule de telle façon pour que je sache indubitablement que l'Esprit nous a soufflé la même décision, et qu'une fois de plus nous avons par la grâce du Seigneur vaincu notre égoïsme.* Les mots sont alors superflus. Nous croyons que notre vocation de couple est de glorifier Dieu en action plus qu'en paroles.

Peut-être qu'un jour, le Seigneur nous donnera la joie de le prier avec la simplicité des enfants.



Malgré la tentation latente de trahison grave qui consiste à tromper l'autre en faisant fi de sa liberté, notre couple est aujourd'hui le lieu de notre plus grand épanouissement. Il est l'être nouveau qui nous unit dans la liberté.

Faire un couple est une œuvre sans fin. Il nous faut veiller sans cesse à ce que les mythes réducteurs de liberté, les rôles stéréotypés, les terreurs infantiles envers des conceptions autoritaires du mariage ne viennent nous envahir et nous scléroser dans un univers petit-bourgeois dont l'agressif isolement est la seule gloire.

Nous n'avons pas la phobie de la perfection dans le couple; par contre nous avons conscience de notre responsabilité. Nous avons choisi délibérément une certaine insécurité et tous deux voulons un amour qui soit perpétuelle remise en question. *Chaque jour je te choisis. Les cérémonies religieuses, les pressions sociales ne peuvent m'obliger à t'aimer. Ma fidélité n'est pas celle de l'associé dont l'intérêt primordial est que le contrat soit honoré ; elle prend sa source en toi-même, elle est ma liberté.*

Dieu n'est pas le gendarme qui nous passa les menottes pour le meilleur et pour le pire ce jour de juillet où nous sommes allés tous deux dans son temple. Nous voulions au contraire manifester qu'il n'y a qu'un seul amour et qu'en nous épousant nous devenions un peu les complices de l'amour de Jésus-Christ pour les hommes.

Marie-Thérèse et Régis M.

RENOUVELLEMENT DE LA LITURGIE DU MARIAGE

La Constitution conciliaire sur la liturgie adoptée par le IIe Concile du Vatican fixe un cadre à la réforme de la liturgie du mariage : elle demande que celui-ci soit célébré à l'intérieur de la messe, après l'homélie et avant la prière universelle ou prière des fidèles (n° 78). Par ailleurs, elle autorise les épiscopats qui le jugent bon à adopter, pour le mariage, un rituel qui soit propre à leur pays et qui réponde au génie culturel et religieux de leur peuple (n° 77). Aussi, bien que la réforme du rituel romain du mariage soit déjà arrêtée dans ses grandes lignes[1], est-il bon de réfléchir, à la lumière de l'histoire liturgique, aux conditions d'un véritable renouvellement de la liturgie du mariage.

Concrètement, nous adopterons la démarche suivante. Ayant les yeux fixés à la fois sur le passé et sur l'avenir, nous essaierons de suggérer, pour chacun des éléments traditionnels de la liturgie du mariage et suivant leur ordre d'apparition dans l'usage de l'Eglise d'Occident, dans quel sens pourrait s'opérer le renouvellement.

A l'église ou à la maison ?

Deux ou trois ans avant la première session du Concile, plusieurs liturgistes proposèrent d'insérer dans le déroulement même de la messe la célébration du mariage. Dès 1960, Dom Adrien Nocent, commentant la parution du rituel bilingue belge, formulait la suggestion en ces termes :

---

1. Voir *Notitiæ,* 3 (1967), p. 145-146.

« Le psaume d'entrée serait celui de l'*Introït.* Après la proclamation de l'Evangile, viendrait normalement l'homélie qui évincerait plus facilement en cet endroit le style de panégyrique des discours de mariage. L'*oratio communis,* telle qu'on la conçoit dans le présent rituel, retrouverait sa vraie place en ce moment. Puis commencerait le rite du mariage. On ne voit pas pourquoi le rituel du mariage, comme celui de la profession monastique, par exemple, ne pourrait pas s'insérer après l'*oremus* de l'offertoire, suivi de l'*oratio communis* qui précéderait l'échange des serments et les rites connexes »[2].

Les remarques que proposait le P. Roguet dans un article publié au début de 1962 allaient dans le même sens[3]. Enfin, à la même époque, la revue *L'anneau d'or,* à la faveur d'une enquête entreprise auprès de multiples foyers en différents pays, constatait que quatre-vingts pour cent des foyers souhaitaient voir le rituel du mariage intégré à la liturgie de la messe[4].

Pour l'essentiel, ces suggestions et ces vœux ont été comblés par la Constitution sur la liturgie, et ce fut même là l'un des tout premiers points dont le pape Paul VI ait autorisé l'application[5].

Pouvons-nous nous réjouir sans aucune réserve, ou du moins sans aucune arrière-pensée, de cette évolution ?

Le passage de la maison familiale à l'église comme lieu de célébration constitue un des traits majeurs de l'évolution de la liturgie du mariage en Occident latin. Il est certain qu'au point de départ, le mariage des chrétiens se célébrait dans le cadre de la maison familiale. Ainsi l'auteur de la *Lettre à Diognète* atteste encore, au début du IIIe siècle, que « les chrétiens se marient comme les autres »[6] ; l'affirmation

---

2. A. NOCENT, « Le nouveau rituel du mariage pour les diocèses belges », dans *La Maison-Dieu,* n° 62 (1960), p. 140-141.

3. « Le rituel du mariage et sa réforme », dans *L'anneau d'or,* n° 103 (1962), p. 15-23.

4. *L'anneau d'or,* n° 105-106 (1962), p. 223.

5. Motu proprio *Sacram liturgiam,* 25 janvier 1964, n° 5.

6. V, 1-8 ; cf. ci-dessus l'article du P. GEREST.

ne vise sans doute pas comme telle les rites nuptiaux en usage parmi les chrétiens, mais il est difficile de croire que ces rites n'étaient pas, au moins globalement, présents à la pensée de l'auteur. Jusqu'alors, les chrétiens avaient donc cru spontanément pouvoir s'accommoder des usages pratiqués dans leur milieu ; il leur suffisait de les animer d'un esprit chrétien, ce dont ils avaient d'ailleurs volontiers le souci, comme l'attestent maints témoignages, en particulier celui de l'iconographie.

Au sens à la fois précis et largement compréhensif où nous l'entendons aujourd'hui, la première liturgie du mariage prit, à Rome, la forme d'une bénédiction de l'épouse et d'une messe de mariage. Dès le ve siècle, des formulaires anciens attestent que l'évêque ou le prêtre prononçait cette bénédiction au cours de la célébration eucharistique.

Du fait de la présence active de l'évêque ou du prêtre à la célébration du mariage, le rôle du père de famille dans cette célébration perdra peu à peu de l'importance première qu'il avait et tendra à passer au second plan. Il pouvait difficilement en advenir autrement. La présence active du prêtre au mariage des chrétiens allait encore s'accentuer quand, vers le xe siècle, en Gaule d'abord et à la faveur d'une situation sociale détériorée, l'Eglise prit l'initiative d'incorporer à sa liturgie plusieurs des rites jusqu'alors simplement humains du mariage (*dextrarum junctio,* échange des consentements, remise de l'anneau, etc.).

C'est la célébration du mariage dans toute sa dimension religieuse qui échappa dès lors au cadre familial pour être transférée dans un cadre plus ecclésiastique au seuil de l'église, *in facie ecclesiae.* Du seuil on en vint naturellement à célébrer le mariage à l'intérieur même de l'église. Telle est la disposition qu'entérina finalement le premier rituel romain imprimé (1614).

Sans doute doit-on reconnaître qu'à la faveur de cette évolution, la conscience chrétienne n'a pas manqué d'approfondir la réalité mystérieuse du mariage. Il est, en particulier,

remarquable que l'Eglise en soit venue à marquer la célébration du mariage d'une bénédiciton ou d'une eucharistie semblable à celles qu'elle avait très tôt élaborées pour l'eau baptismale et pour les ordinations diaconale, presbytérale et épiscopale ; il est également remarquable qu'elle ait tenu à faire suivre la célébration du mariage de la célébration de l'eucharistie. L'un et l'autre usage supposent un regard paisible sur le mariage et sur les réalités humaines qu'il implique et, au delà, une foi solide en Dieu créateur du ciel et de la terre, de l'homme et de la femme.

Et néanmoins, on ne peut pas ne pas regretter que cette évolution ait abouti à retirer complètement de son cadre domestique originel la célébration religieuse du mariage des chrétiens. La liturgie du mariage, en effet, paraît être un cas particulier d'une évolution plus large de la conscience religieuse chrétienne. Une certaine conception du sacré n'a-t-elle pas élevé, peu à peu, et depuis des siècles, une barrière toujours plus étanche entre la vie des chrétiens hors de l'église, à leur foyer et dans leur milieu de travail, et leur vie religieuse à l'église ? L'église faite de mains d'hommes est devenue pratiquement le seul lieu où ce célèbre le culte liturgique. Le danger n'est-il pas alors grand que la liturgie, liée exclusivement au lieu de culte, apparaisse à beaucoup comme une activité qui prend place, dans leur vie, à côté d'autres activités et qui demeure étrangère à celles-ci ? Comment, en de pareilles conditions, la liturgie pourrait-elle animer *toute* la vie des chrétiens ? Cette perception rejoint exactement, semble-t-il, celle des sociologues quand, à propos d'un phénomène plus récent, ils remarquent que la paroisse des grandes villes constitue un univers particulier à côté d'autres univers — univers du travail, du loisir, etc. — et qu'elle est, à ce titre, sinon en conflit, du moins sans liens profonds avec eux.

Quant au mariage des chrétiens, il ne fait aucun doute qu'une dissociation s'est opérée entre les éléments profanes de la célébration et ses éléments religieux ou liturgiques. De là à penser, du moins inconsciemment, que maintes valeurs

du mariage sont étrangères à l'univers religieux chrétien et ne peuvent y être assumées, il n'y a qu'un pas et ce pas a souvent été vite franchi.

Les options prises par le Concile et déjà mises en pratique étaient sans doute les seules possibles pour l'instant. Les évolutions ne se défont pas à volonté. Néanmoins des réflexions qui précèdent se dégagent certaines suggestions.

Il est souhaitable que la liturgie, dans ses textes et dans son mode de célébration, soit attentive et accueillante à toutes les valeurs, chrétiennes et humaines, du mariage. De ce point de vue, le style même de célébration adopté par celui qui préside au mariage compte pour beaucoup. En particulier, là où le rite existe, l'accueil des époux, de leurs parents et amis, au seuil de la célébration, devrait revêtir un caractère simple, très humain, pour ainsi dire familial.

D'autre part, certains éléments de liturgie pourraient retrouver place dans le cadre de la vie familiale (entendue au sens large qu'elle implique aujourd'hui). Je pense, en particulier, à deux points précis : la célébration des fiançailles et le banquet de noces. Dans la mesure où les mœurs actuelles le permettent et suivant la qualité chrétienne du milieu, l'une et l'autre pourraient impliquer quelques éléments cultuels, en particulier une bénédiction qui rendrait grâce à Dieu pour les biens de l'amour et du mariage et qui lui demanderait de garder sa faveur aux fiancés ou aux nouveaux époux. Et, en certains cas, pourquoi ne reviendrait-il pas au père de la fiancée ou de la nouvelle épouse de prononcer cette bénédiction ?

La bénédiction nuptiale et la messe de mariage

La bénédiction nuptiale et la messe de mariage constituent à la fois les éléments les plus anciens, les plus originaux et les plus fondamentaux de la liturgie du mariage, du moins en Occident latin. C'est en l'une et l'autre, on peut l'affirmer sans hésiter, que la foi et le culte de l'Eglise se sont le mieux exprimés.

La bénédiction nuptiale, pour sa part, a été conçue dès l'origine dans le style eucharistique. La signification religieuse de ce genre littéraire devait être encore partiellement sentie à l'époque où la bénédiction nuptiale adoptée par la liturgie romaine et encore en usage a été rédigée. Louange joyeuse dans son intention, elle exprime l'admiration et la joie des époux et de tous les chrétiens qui les entourent, à la vue de ce que Dieu accomplit de merveilleux pour eux dans leur mariage. Moins attentive à l'amour qui unit les époux qu'à leur union même, elle rappelle comment Dieu, en créant l'homme et la femme pour qu'ils vivent ensemble, a préfiguré l'union du Christ et de l'Eglise et elle traduit par là une perception claire de la continuité entre l'œuvre de la création et l'œuvre du salut. Ce n'est qu'ensuite que la bénédiction « tourne » à la demande et prie Dieu d'accorder à l'épouse fidélité et paix, science des choses de Dieu et, au terme de sa vie, repos des élus.

Surtout depuis que la bénédiction est prononcée en langue vivante, on souhaite de toutes parts qu'elle soit réformée. Concrètement, son aspect de louange pourrait être explicité ; elle pourrait tenir compte, non seulement de l'épouse, mais aussi de l'époux ; enfin ne pourrait-elle pas faire une plus large part aux valeurs humaines de l'amour et du mariage ?

Quant à la messe de mariage, je ne voudrais attirer l'attention que sur un point : sa valeur eucharistique.

Le canon de la messe, depuis le 29 juin 1967, dès que la traduction officielle sera approuvée, pourra être proclamé en langue vivante. Ce nouvel élément de la réforme liturgique sera d'une très grande portée pour la participation fructueuse des fidèles à l'eucharistie. Il va sans dire que la célébration de la messe de mariage sera elle-même renouvelée.

Mais la valeur eucharistique du canon romain actuel tient pour une large part à la préface. C'est elle qui, héritière pour l'essentiel des valeurs religieuses issues de la bénédiction juive, situe d'emblée le canon romain au niveau de la louange et de l'action de grâce. Or, si pendant quelques siècles la

liturgie romaine du mariage comporta une préface propre, cette préface est depuis longtemps disparue de l'usage. On souhaiterait donc qu'à la faveur de la réforme liturgique, une ou plusieurs préfaces propres soient redonnées à la messe de mariage. En plus d'évoquer l'union du Christ et de l'Eglise dont le mariage des chrétiens est le sacrement, cette ou ces préfaces pourraient louer Dieu et lui rendre grâce pour l'amour des époux même dans sa dimension humaine. La continuité serait ainsi encore une fois marquée entre l'œuvre de création et l'œuvre de salut accomplies l'une et l'autre avec une bienveillance si généreuse par notre Dieu et Père.

La bénédiction nuptiale et la liturgie eucharistique du mariage ainsi renouvelées, le soin d'exprimer la joie des époux, de leurs parents et amis ne serait plus laissé à la seule fête profane, mais il serait également pris en charge par la liturgie même de l'Eglise.

Du discours de mariage à l'homélie

L'usage d'adresser aux époux, avant les rites mêmes du mariage, une sorte de discours ou de monition sacramentelle est très ancien. Pendant longtemps, dans le cadre d'une liturgie célébrée entièrement en latin, ce discours s'avérait le seul élément de la liturgie où pouvaient trouver à s'exprimer d'une manière vivante les sentiments des époux et de l'Eglise à l'occasion de leur mariage. Malheureusement ce discours, depuis les rituels imprimés les plus anciens jusqu'à ces dernières années, se bornait le plus souvent à rappeler aux époux leurs seuls devoirs conjugaux. Ce rappel peut sans nul doute se justifier. Mais n'aurait-il pas été bon d'y souligner aussi la grandeur du don de Dieu que constituent l'amour et le mariage et de faire au moins écho à la joie, humaine et chrétienne, des chrétiens qui allaient s'épouser ?

La réforme liturgique décidée par le Concile a transformé ce discours en homélie. L'homélie doit jaillir des textes scripturaires proclamés dans la liturgie de la Parole, mais le genre littéraire laisse une bonne part de liberté à l'initiative de

celui qui la prononce. Il est souhaitable que cette marge de liberté soit exploitée dans un sens positif. Qu'on mette d'abord en lumière l'initiative et l'action de Dieu dans l'amour et le mariage avant de rappeler aux époux les conditions d'une réponse digne des dons de Dieu. La plupart des textes scripturaires dont l'usage est maintenant autorisé permettent d'élaborer l'homélie dans cette perspective. Qu'on se fasse aussi l'interprète, avec discrétion, bien sûr, du bonheur et de la joie des époux. Qu'on ait enfin le souci d'aider les époux et ceux qui les entourent à « passer » de la liturgie de la Parole à la liturgie eucharistique. Ainsi élaborée, l'homélie contribuera pour beaucoup à créer un climat de fête qui ne le cédera en rien à celui de la célébration profane.

Les biens du mariage

Dans les développements qu'elle connut à partir des IXe-Xe siècles, la liturgie du mariage a moins songé à bénir Dieu et à lui rendre grâce qu'à le supplier de répandre ses bénédictions avec largesse sur les époux. Dans ces prières élaborées au cours du Moyen Age, on trouve énumérés un ensemble de biens qu'on regarde comme des biens du mariage : la fécondité, l'abondance des biens terrestres, une longue vie, la fidélité dans l'amour, la paix, la chasteté, la grâce de Dieu, la docilité à sa volonté, l'accès au royaume du ciel au terme de cette vie. La juxtaposition de tous ces biens qu'on supplie Dieu d'accorder aux époux révèle un sens de Dieu qui est excellent : Dieu y apparaît à la fois comme celui qui crée et celui qui sauve.

Dans une liturgie du mariage renouvelée, en particulier à l'occasion de la prière universelle ou prière des fidèles, ce qu'on peut souhaiter, c'est un élargissement de l'éventail de ces biens demandés au Seigneur en faveur des époux.

Signalons, en terminant, quelques points qui paraissent plus importants. Il semble d'abord qu'une mention plus fréquente de l'amour mutuel des époux s'imposerait. Ensuite, il y aurait lieu de souligner d'une façon particulière le rôle

des époux dans l'éducation de leurs enfants. La liturgie a toujours été très attentive aux valeurs de fécondité et de procréation ; ne pourrait-elle pas faire une place aussi à la fonction éducatrice des époux ? Enfin ne serait-il pas bon d'évoquer en quelque manière la nécessaire insertion du foyer dans la communauté chrétienne et dans la communauté humaine, son ouverture à la vie des hommes et à la vie de l'Eglise ?

Louis-André GIGNAC, o. p.

RÉFLEXIONS SUR LA LITURGIE DU MARIAGE

P. G. : Nous pourrions nous demander d'abord quelle signification présente pour nous chrétiens l'existence d'une liturgie du mariage, et son rapport avec la réalité humaine du mariage institué par Dieu dès la création du premier couple humain, d'après la Bible. Pendant longtemps l'Eglise n'a-t-elle pas reconnu le mariage civil, sans voir la nécessité d'ajouter un mariage religieux ? A travers cette dévaluation du mariage civil, ne pourrait-on pas craindre une certaine méconnaissance des valeurs humaines et des réalités terrestres ?

R. N. : Il est vrai que, par exemple, un texte du IIIe siècle, la *Lettre à Diognète,* déclare que « les chrétiens se marient comme les autres ». Mais cela vaut seulement pour la cérémonie elle-même, non pour la signification qu'on lui accorde ; or c'est dans la signification que réside la valeur sacramentelle. De plus, le mariage était dans l'antiquité un acte proprement religieux, non un simple contrat civil. Cependant sa célébration appartenait au culte familial, non au culte officiel. De la sorte, le mariage des chrétiens se situait naturellement dans un contexte de foi, non dans une ambiance païenne.

L. M. : Ne faut-il pas regretter que le mariage n'appartienne plus à la liturgie familiale, et même que ce type de liturgie ait pratiquement disparu en climat chrétien ? Chez les Juifs, le mariage se célèbre encore dans le cadre de la famille, comme d'ailleurs la fête de la Pâque.

P. G. : Il y aurait beaucoup à dire sur ce sujet. C'est en fait tout le problème des rapports de l'Eglise et du monde qui se reflète ici. Par exemple, il est remarquable qu'on sente

actuellement la nécessité de « rites d'accueil ». Cela signifie que les baptisés eux-mêmes, à plus forte raison les incroyants appelés à épouser un conjoint catholique, ne sont pas de plain-pied avec nos rites liturgiques. D'ailleurs combien d'entre nous pensent à la signification du mariage par rapport aux épousailles du Christ et de l'Eglise ? Ce symbolisme nous paraît difficile à comprendre. Si les sacrements sont, comme disait mon catéchisme, des « signes sensibles », il faut qu'ils soient parlants et qu'ils rejoignent les réalités humaines profondes.

R. N. : L'évolution des rites du mariage en Occident est en effet liée aux rapports de l'Eglise et du monde. On peut distinguer trois étapes. A l'époque ancienne, jusqu'à la décomposition de l'Empire carolingien, le mariage est célébré dans le cadre familial. L'Eglise reconnaît comme valable le « mariage civil », alors que cependant le droit romain, confirmé par Constantin et Justinien, admet le divorce. L'Eglise n'exigeait pas que l'échange des consentements fut réitéré devant un prêtre.

A partir du XIe siècle environ, l'échange des consentements a lieu non plus comme auparavant dans la maison du père de la fiancée, mais sur le parvis de l'église (dans certaines, il y avait un porche spécial pour les mariages) en présence du prêtre. Puis l'époux et l'épouse entraient dans l'église en procession, un cierge à la main, pour la célébration de l'eucharistie, au cours de laquelle était donnée la bénédiction nuptiale.

A l'époque actuelle, la totalité de la cérémonie a lieu à l'intérieur de l'église. On constate en même temps une dualité entre l'aspect « civil » et l'aspect « religieux » du mariage, et une répétition pure et simple des consentements, signifiant que l'Eglise reconnaît le mariage « à la mairie » uniquement dans ses effets « civils ».

P. G. : N'est-ce pas une rupture entre l'Eglise et le monde? On dit que le mariage civil n'est pas valable parce que la loi française admet le divorce, alors que pendant les dix premiers siècles chrétiens il en était de même pour le droit romain.

Dans la ligne du Concile, ne pourrait-on penser que l'Eglise reconnaisse comme valable l'échange des consentements fait à la mairie, le rituel proprement religieux contenant essentiellement la bénédiction nuptiale ? L'intervention de l'Eglise aux temps barbares ne fut-elle pas une suppléance comme dans d'autres domaines ?

C. D. : Il y faudrait au moins une préparation pastorale prolongée. La difficulté vient de la séparation de l'Eglise et de l'Etat. Dans un monde laïcisé, l'aspect religieux du consentement des époux est délibérément absent dans le mariage civil. Or les théologiens occidentaux admettent que la «forme» du sacrement réside dans le consentement des époux qui sont ainsi réellement les « ministres » du sacrement. On ne fait d'ailleurs que reprendre la définition juridique du mariage comme contrat, telle qu'elle se trouve dans le Droit Romain. Il serait certes souhaitable de donner à la célébration liturgique un caractère moins juridique en mettant en relief la bénédiction, qui est la partie la plus ancienne et la plus biblique.

L. M. : On peut se demander s'il est nécessaire de trancher en faveur d'une théologie particulière, même si elle est la plus répandue actuellement. D'ailleurs les théologiens admettraient que l'Eglise puisse reconnaître dans certaines conditions le mariage civil. Mais il faut remarquer que dans l'Eglise d'Orient, c'est plutôt le prêtre qui est « ministre » du sacrement, quoique les théologiens orientaux n'entrent pas dans nos distinctions : cela signifie pour eux que le mariage est d'abord un acte de Dieu qui unit les époux et les comble de ses bénédictions. Par exemple, dans le rite arménien, au moment où le prêtre prend la main droite de la fiancée pour la mettre dans celle du fiancé (ce qui était le rôle de la « *pronuba* » dans le monde romain), on rappelle qu'au commencement Dieu prit la main d'Eve pour la mettre dans celle d'Adam. C'est d'ailleurs l'idée qui se trouve dans le texte biblique. Dans des monuments anciens, on voit au-dessus des époux qui ont les mains jointes au-dessus de l'évangile, le Christ qui tient leur mains unies.

C. D. : Il est pourtant bien nécessaire d'avoir une certaine théologie du mariage pour réformer le rituel actuel, sans quoi

ce sera une mosaïque d'usages et de formules hétéroclites. Et il est important que les époux comprennent que la grâce du sacrement passe par leur amour humain exprimé dans le consentement.

L. M. : Je voulais surtout souligner la nécessité de remonter aux sources bibliques. Le rituel romain est marqué par les époques de sa rédaction, et par une mentalité médiévale qui nous est devenue étrangère.

G. F. : Je signale un rite qui me paraît tout à fait périmé, la coutume selon laquelle le père conduit sa fille à l'autel. Dans les rites d'accueil, il faudrait en tenir compte.

C. D. : Bien des pères de famille le regretteraient, c'est un des plus beaux moments de leur vie ! D'ailleurs ce n'est qu'une coutume, il n'en est pas question dans le rituel.

M. C. : Il faudrait savoir pour qui est fait le rituel... Il doit tenir compte de l'évolution des rapports entre les jeunes et leur famille. Dans l'Antiquité, la femme dépend toujours de quelqu'un : elle passe de la soumission au père à la soumission au mari. Le contrat de mariage avait lieu entre le père de la fiancée et le futur, s'il faut en croire la formule de Ménandre rapportée par Clément d'Alexandrie : « Pour une récolte d'enfants légitimes, je te donne ma propre fille ». A l'heure actuelle encore on parle du père qui « donne sa fille en mariage »... mais la réalité est toute différente.

Certes le sociologue observera dans nombre de cas un certain échec des parents « débordés » par la rapidité des changements. Les jeunes se trouvent très vite en possession d'une autonomie mal assumée. Mais les cas de réussite ne manquent pas, où la famille reste pour les jeunes un « nous » plus précieux que jamais, car les étapes de la « grande adolescence » sont de plus en plus difficiles, de plus en plus longues et angoissantes. Dans cette communauté familiale ouverte et non plus close comme par le passé, la hiérarchie est moins évidente et moins stricte, ce qui diminue l'instinct de possessivité des parents. Ceux-ci ne considèrent pas leurs enfants comme leur « chose », mais savent que l'éducation progres-

sive de la liberté permet l'accession à l'autonomie. De toute façon, que l'évolution soit réussie ou non, le fait est que désormais les jeunes couples se forment indépendamment des parents.

Cette responsabilité nouvelle entraîne chez les jeunes un besoin renouvelé de reconnaissance sociale, au plan de la famille, de la société civile, de l'Eglise. Dans les civilisations traditionnelles, le développement de l'adolescent est balisé par des rites religieux qui assurent son insertion progressive dans le monde des adultes ; la marge plus faible de liberté est compensée par une plus grande sécurisation. Dans la société moderne, les jeunes se voient offrir d'immenses possibilités, mais ils sont seuls devant ces biens potentiels. Mal insérés dans les groupes auxquels ils appartiennent, ils souffrent d'insécurité. Plus grande est la liberté individuelle, plus est nécessaire l'appartenance effective et responsable à des groupes fortement structurés.

Un acte comme le mariage, qui reconnaît socialement le choix que les deux jeunes ont fait l'un de l'autre en toute liberté, qui les intègre comme couple dans le développement de la communauté humaine, a une valeur extrêmement bienfaisante pour l'accès des jeunes à la vie adulte et aux responsabilités sociales, et aussi pour la réussite de leur vie sexuelle. La reconnaissance du groupe autorise en effet, et déculpabilise l'échange sexuel, et dans la plupart des cas augmente ses chances de bonheur. A son niveau, le mariage religieux vient couronner le cheminement humain. Le jeune couple vient prendre à témoin la communauté chrétienne et rendre grâces pour les dons reçus de Dieu ; la communauté chrétienne consacre le nouveau foyer et participe à son action de grâces pour la bénédiction divine accordée au couple dans son histoire déjà vécue et dans celle qu'il va vivre à partir d'aujourd'hui grâce à Dieu. Quand nous parlons de « communauté chrétienne », nous pensons à une véritable cellule d'Eglise, qui soit au niveau familial et amical sous-tendue par une connaissance réciproque, et qui comme telle représente la paroisse et l'Eglise universelle. Il serait artificiel de prévoir des délégués officiels

de la paroisse. En fonction de ces réalités humaines et spirituelles, l'idée d'un rite d'accueil paraît très heureuse.

R. N. : On pourrait imaginer que les jeunes mariés (ils sont déjà mariés civilement) sont reçus à l'entrée de l'église (ou à la sacristie, ou dans une salle paroissiale ?) par l'assemblée « en formation », les deux familles, les amis, le prêtre. Là se situeraient mieux les « serrements de mains » traditionnels : les gens pressés pourraient partir tout de suite ; la liturgie gagnerait en ferveur et en homogénéité ce qu'elle perdrait en nombre. Les présentations et félicitations permettraient aux participants de se reconnaître les uns les autres. C'est une rencontre humaine, mais déjà religieuse. Le prêtre est l'animateur spirituel de cette rencontre qui fait passer l'assemblée au niveau de l'*Eglise.* Il aura le souci de dégager le sens de la célébration qui va commencer, en tenant compte des conditions particulières (mariages mixtes, union croyant-incroyant, etc.), et de préparer au besoin les détails de la cérémonie, ce qui libèrerait la célébration de l'aspect « pédagogique » dont on l'encombre souvent ; plus que jamais la messe de mariage est « eucharistie », c'est-à-dire « action de grâces ».

Alors tous se dirigent en procession vers l'autel. Les assistants sont là, tout proches : mais les mariés s'avancent en couple, responsables de leur choix et de leur engagement. Ils ont déjà « quitté père et mère » et leur demandent de ratifier cette décision libre.

L. M. : Dans le nouveau rituel canadien-français, on a essayé de reprendre cette idée : pour échanger leurs consentements, les époux se tiennent dans le sanctuaire, tournés vers l'assemblée pour la prendre à témoin. Il ne faudrait pourtant pas oublier un aspect important qui est bien marqué dans la Bible, celui de la continuité de la famille humaine à travers les générations. La « bénédiction » initiale conférée par Dieu au couple primordial est transmise « horizontalement » par les parents à leurs enfants. Le texte traditionnel de la bénédiction nuptiale rappelle que c'est la seule bénédiction qui n'a pas été perdue par le péché, celle de la vie, de la maîtrise du monde

et de la fécondité. Le film *Un homme et une femme* évoque les « premiers soleils » qui ont dû se concerter de générations en générations pour que l'ombre unique du couple survive à jamais : « Ces soleils, ils sont si chauds, ils sont si forts, qu'ils nous brûlent et qu'ils nous dévorent encore, encore, encore... ». Au-delà de l'amour des parents, il y a l'Amour divin, transcendant certes, mais circulant dans l'amour humain sous la forme de la bénédiction.

Le mariage juif a conservé beaucoup mieux que le nôtre l'aspect de joie et de reconnaissance qui convient. Après la lecture du contrat et l'échange des anneaux, on chante sept bénédictions, toutes adressées à Dieu, créateur et roi de l'univers : on « bénit » Dieu avant d'implorer ses bénédictions sur le jeune couple. En contexte chrétien, la joie et la reconnaissance font partie de l'Eucharistie elle-même. Cependant le texte traditionnel de la bénédiction nuptiale a conservé la structure littéraire de la « prière eucharistique », comme les prières consécratoires de l'évêque, du prêtre et du diacre. Le rituel lyonnais gardait encore au XIX[e] siècle le dialogue précédant la « préface » avant la bénédiction nuptiale, et commençait celle-ci par : « Vraiment il est juste et bon, etc ». Ne pourrait-on s'inspirer du beau texte biblique de *Tobie*, 8 : « Tu es béni, Dieu de nos pères... » ?

G. F. : Le rituel actuel est beaucoup trop juridique, en effet, et aussi trop moralisant. On est surtout préoccupé de la validité des engagements pris ; on veut rappeler plutôt deux fois qu'une les « exigences » du mariage chrétien, concernant notamment l'indissolubilité et la fécondité. Dans le nouveau rituel allemand, les époux doivent répondre à trois questions préalables formulant explicitement ces « exigences ». Or ces questions ont été posées déjà pendant l'enquête canonique préalable ; les textes de la messe de mariage rappellent « deux en une seule chair » et « que nul ne sépare ce que Dieu a uni ». Il faudrait un texte un peu plus « lyrique ». Par exemple la formule anglicane, chantée en duo dans le film *West Side Story,* « qu'on soit riches ou pauvres, bien portants ou malades, pour t'aimer et t'honorer, pour t'assister et te chérir, jour après

jour, nuit après nuit, etc. ». Malheureusement ce texte se termine par « jusqu'à ce que la mort nous sépare », ce qui n'est guère en situation...

R. N. : Il faut aussi compter avec l'émotion des époux, et ne pas leur imposer un texte trop long... La formule actuelle est certes trop sèche. Le « oui » est important, mais à condition que les époux se le disent l'un à l'autre, non en répondant au prêtre. Dans ce cas le prêtre pourrait prononcer une formule de ratification. Celle du nouveau rituel allemand nous paraît un peu trop appuyée : « Moi, par l'autorité de l'Eglise, je ratifie, je confirme et je bénis le mariage que vous avez contracté, au nom, etc. ». Puis le prêtre prend l'assemblée à témoin. Ne pourrait-il se placer comme « témoin qualifié », puisque c'est son titre canonique, au milieu de l'assemblée qu'il préside, en disant : « Nous sommes témoins » ?

G. F. : L'ancienne bénédiction nuptiale est belle, mais à refaire : elle ne concerne que la femme, comme si elle était seule à avoir besoin d'aide... La bénédiction des alliances est aussi à refaire, car elle ne concerne que l'anneau de l'épouse, comme si elle était seule liée...

R. N. : Les deux anneaux que portent les femmes mariées actuellement sont un héritage historique. Au début, l'anneau était la marque des fiançailles, et seule la femme le portait. Par la suite, on a ajouté l'alliance, portée par les deux époux, et qui fait double emploi avec la bague des fiançailles. Mais il serait difficile actuellement de supprimer ce rite qui est avec l'échange des « oui » le moment le plus apprécié. En français, nous avons la chance de disposer du mot « alliance », qui conduit directement à une signification riche, puisqu'il évoque la « nouvelle alliance » entre Dieu et l'humanité, entre le Christ et son épouse, l'Eglise, à travers la réalité sacramentelle de l'union d'amour des époux ; ce mot est certainement chargé d'un poids affectif que la liturgie se doit de mettre en valeur. Dans l'hypothèse où l'Eglise déciderait de ne pas réitérer le consentement « civil », le rite de l'échange des alliances pourrait suffire à le remplacer, comme signe de la ratification ecclésiale.

Les gestes sacramentels disponibles sont multiples dans la tradition. Dans le rite romain, la bénédiction nuptiale était prononcée pendant que l'épouse était recouverte d'un voile, signe de l'état de mariage. Les rites orientaux ont conservé l'imposition des couronnes aux époux. Le rite byzantin prévoit, comme le mariage juif, le partage d'une coupe de vin, signe de la joie dans la vie commune. Le rite des mains jointes, d'origine romaine, reste évocateur. Il serait sans doute important de rechercher le moyen de rattacher à la liturgie le repas de noces, qui est un rite universel. Le nouveau rituel canadien-français a prévu pour le banquet une bénédiction spéciale évoquant les noces de Cana. Il prévoit aussi que les époux peuvent, s'ils le désirent, s'embrasser après l'échange des anneaux. Le rituel gallican comportait une bénédiction de la chambre nuptiale, qui existe toujours dans le rite romain. Certes, personne ne l'utilise plus, mais demeure le problème d'une liturgie familiale qui manifesterait la réalité d'une grâce sacramentelle vécue dans la vie sexuelle. De toute façon, souhaitons la plus grande variété et la plus grande souplesse possible dans le rituel à venir.

UNE ÉQUIPE DE PRÊTRES ET DE LAICS

LE MARIAGE : UNE VOCATION

Rappelons dans quelles conditions le Synode est appelé à mener une réflexion sur le mariage[1] ; dans l'introduction au questionnaire rédigé par les Quatre Eglises (Confession d'Augsbourg, Evangélique Luthérienne de France, Réformée de France, Réformée d'Alsace et de Lorraine), relevons ceci :

> « *La façon dont est vécu le mariage varie considérablement avec l'évolution de la société, de la psychologie, de la science et des mœurs. Si le but du mariage demeure aussi bien la relation vivante entre les deux conjoints, que la procréation des enfants, il n'en est pas moins vrai que nous vivons dans ces domaines de profonds et rapides changements.*
>
> *Partout se développent aujourd'hui des groupes de réflexion, de consultation et d'entraide ; comme chrétiens, en effet, nous ne saurions recevoir l'héritage du passé ou nous aventurer vers des perspectives d'avenir, sans chercher à savoir comment la Parole de Dieu éclaire la réalité* ».

Le motif premier de notre étude est donc de confronter la Parole de Dieu sur le mariage à l'évolution de la société et des mœurs ; nous reviendrons sur ce motif.

Mais nous ne pouvons oublier que notre étude se poursuit dans un contexte œcuménique : à la suite des vœux du Concile, l'Eglise catholique romaine s'interroge sur la validité des mariages contractés par un catholique au sein de nos Eglises ; ceci donne à notre réflexion un caractère d'urgence ; il ne s'agit pas d'un débat académique, il peut avoir des consé-

---

1. Rapport présenté au Synode de la XII[e] circonscription de l'Eglise Réformée de France (Villefranche-sur-Saône, 11-13 novembre 1966).

quences pratiques. Cependant il ne faudrait pas, à cause de ce contexte, infléchir nos conclusions en tenant compte de la doctrine catholique actuelle ; certes nous devons écouter les questions que cette Eglise nous pose, mais ce contexte ne doit pas peser de manière indue sur notre disponibilité à l'écoute de la Parole de Dieu. Si la réflexion synodale permet au dialogue œcuménique d'avancer, que ce soit comme par surcroît.

Nous avons déjà exposé ailleurs[2] quelques problèmes relatifs au mariage ; nous n'en reprendrons ici que ce qui a trait au motif de notre travail synodal :

> *« Nous vivons à une époque où tout est remis en question : les mentalités changent, les valeurs qui paraissaient fermement établies dans le monde occidental sont dépréciées ou même rejetées ; l'accélération de l'histoire englobe tous les aspects de notre vie ; on a pu dire que nous vivons une mutation de la civilisation. Ceci est vrai du mariage, de la sexualité, de l'amour. Certes ces réalités humaines sont et seront de tous les temps, mais la manière de les aborder, le sens que nous leur donnons et, en conséquence, les formes qu'elles revêtent se modifient sous nos yeux. Il est donc nécessaire que nous réfléchissions à nouveau aux problèmes qu'elles nous posent et qu'elles posent en particulier aux jeunes qui entrent ou vont entrer dans la vie conjugale.*
>
> *Longtemps, le mariage a été regardé essentiellement comme* une institution ; *les valeurs sociales fondamentales étaient l'ordre, l'autorité ; or le couple, confondu d'ailleurs avec la famille, était avant tout une cellule sociale ; dès lors, le mariage reposait sur* un contrat *passé entre les époux, sur des engagements mutuels, garantis par la Société et par l'Eglise. Cette conception, battue en brèche dans les sociétés modernes, a complètement craqué aujourd'hui ; le lien juridique et sacré du mariage n'est plus inviolable depuis des décennies : la loi sur le divorce a montré l'abandon de ce point de vue dans la société moderne et les mœurs actuelles débordent largement cette loi. Mais nous n'avons pas remplacé cette conception du mariage par une autre conception qui soit acceptée par tous ; dès lors, pour beaucoup de nos contemporains et de membres de nos Eglises, le mariage est devenu une énigme.*

---

2. *L'illustré protestant,* juillet-août et septembre 1966.

Reconnaissons que la disparition des conceptions anciennes a permis de détruire les interdits, les tabous qui entouraient la sexualité d'un halo de mystère et de honte. Les questions sexuelles sont maintenant ouvertement examinées, scientifiquement étudiées ; on ressent de plus en plus fortement le besoin d'une éducation sexuelle dès l'enfance ; la sexualité est démystifiée.

Au sein de ce courant d'idées neuves, comment les Eglises chrétiennes réagissent-elles ?... Certes, elles opposent souvent une résistance à ces perspectives nouvelles ; elles maintiennent une attitude théologique fondée sur l'autorité de Dieu, sur ses commandements ; elles affirment que le mariage est une institution conforme aux ordres du Créateur. Cependant ces affirmations classiques s'avèrent insuffisantes à résoudre les problèmes de notre temps ».

Nous sommes donc invités à lire l'Ecriture Sainte d'une manière nouvelle ; certes, les textes fondamentaux de la pensée d'Israël (*Gen.*, 1 - 2, 3 et 2, 4 - 3, 24) restent d'une actualité saisissante, mais celle-ci n'apparaît qu'en les arrachant à une lecture historiciste, qui leur attribuerait comme sens profond une sacralisation de l'institution du mariage ; or ce qui est au cœur de la pensée biblique, ce ne sont pas des institutions sacrées, mais les problèmes de *relation :* de l'humanité avec Dieu, des hommes entre eux, des hommes avec l'univers ; et ceci est vrai tant de l'Ancien que du Nouveau Testament. Or, la foi en un Dieu créateur éclaire la relation de l'homme avec Dieu ; tout le récit d'origine est en fait un récit de *vocation,* qui éclaire la signification de l'histoire ; il s'agit de ce qu'est l'humanité dans le dessein de Dieu, donc de ce qu'elle sera lors de l'accomplissement de ce dessein ; la correspondance entre les images de *Genèse,* 2 avec celles d'*Apocalypse,* 22, comme la présence de ces thèmes bibliques dans la vision prophétique d'Ezéchiel confirment cette lecture. Il ne s'agit donc pas de contempler dans un passé mythique l'institution du mariage, mais de recevoir une révélation quant à la vocation du couple, insérée dans la vocation de l'humanité. Une théologie vocationnelle nous paraît conforme au dynamisme de l'Ecriture Sainte ; de plus nous avons l'espoir qu'une telle théologie nous permette de mieux comprendre la finalité de l'amour et nous aide à résoudre les problèmes posés à l'homme d'aujourd'hui.

Car le propre de la finalité est de rester la même quelle que soit l'évolution historique. Et c'est une certitude de foi que l'histoire humaine a une finalité, souvent indiscernable au niveau de l'événement, mais annoncée dans l'Ecriture et pleinement accomplie en Jésus-Christ.

Thèse I : Une théologie du couple

> *« L'Ecriture Sainte s'attache à nous révéler quelles sont les relations entre Dieu et les hommes, ainsi que celles des hommes entre eux. Elle nous présente des indications toujours circonstancielles mais qui permettent de saisir ce qu'est le couple dans le dessein de Dieu.*
>
> *En revanche, elle ne s'attache guère à décrire l'institution sociale du mariage, elle se tait sur les cérémonies qui l'entourent ; les lois de l'Ancienne Alliance ne sont durables que lorsqu'elles règlent la vie du couple.*
>
> *C'est-à-dire que toute théologie du mariage devra reposer sur une théologie préalable du couple. La pensée chrétienne ne peut prendre pour point de départ la notion d'une institution juridique ou d'un fait social, bien qu'elle doive intégrer ces aspects réels du mariage ».*

Thèse II : Le mariage, une vocation

> *« Dans le Nouveau Testament, la vie conjugale est essentiellement envisagée comme une vocation ; elle n'est pas l'unique forme de vie possible ; le célibat en est également une. C'est dans cet éclairage d'une vocation que se posent les principaux problèmes relatifs au mariage.*
>
> *La vocation première du couple est de constituer une communauté de vie durable. Dans toutes les civilisations, l'institution du mariage a pour but de*

sanctionner et de protéger, dans une plus ou moins grande mesure, le caractère permanent de cette communauté de vie ».

A propos du premier paragraphe, disons un mot du célibat : dans l'Ancien Testament, le célibat est exceptionnel ; la seule vocation de célibat mentionnée est celle de Jérémie, annonciateur de la fin d'une économie, d'une expérience qui a échoué ; car le mariage est lié à la procréation : la perspective essentielle est celle de « la postérité d'Abraham » à laquelle est liée la mission du peuple d'Israël et la venue du Messie. Il semble que nos Eglises, à la suite de nos Réformateurs, aient transposé cet aspect de l'Ancienne Alliance dans la Nouvelle Alliance (en fonction de leur réaction polémique en faveur de la sainteté du mariage face à l'idéal exclusif de virginité du Moyen Age), sans toujours saisir sa nouveauté ; en effet la Nouvelle Alliance change la perspective : le Messie est venu, la procréation n'est plus essentielle ; la solitude (il n'est pas bon que l'homme soit seul) est déjà surmontée par la communion en Jésus-Christ dans l'Eglise, même si bien des problèmes humains demeurent. Dès lors, deux voies s'ouvrent, aussi authentiques l'une que l'autre, correspondant à des aspects différents de la Nouvelle Alliance ; une théologie de la vocation permet d'envisager ensemble ces deux voies.

A l'origine du couple est l'attrait sexuel ; mais celui-ci se conjugue avec un mouvement personnel qu'il suscite, un engagement de la personne tout entière qui le dépasse ; le dynamisme de l'amour canalise, oriente, donne un sens à la puissance de la sexualité. Cette *intentionalité* de l'amour, c'est une tension vers la finalité de l'amour, vers sa durée.

Ceci est vrai de tout mariage, dans toute civilisation. Sans doute, la civilisation peut promouvoir plus ou moins cette intentionalité de l'amour ; pour des motifs très divers, elle protège plus ou moins la durée de la communauté familiale et la sanctionne. Une vision chrétienne du mariage devra éclairer cette intentionalité en révélant qu'elle a pour sens une vocation.

Thèse III : Le lien conjugal, un mystère

> *« Ce qui caractérise la vision chrétienne du mariage, c'est la signification nouvelle qu'elle donne de la vie conjugale et du mariage.*
>
> *Le fait que l'homme et la femme sont des êtres corporels et sexués est une donnée de la bonne création de Dieu qui aime sa créature ; la constitution du couple qui reflète sur la terre l'image du Dieu d'amour lui permet de vivre à sa ressemblance. En Jésus-Christ, véritable image de Dieu* (Col. *1, 15 ;* 2 Cor., *4, 4*), *l'union durable du couple est référée à l'union du Christ et de son Eglise ».*

En réalité, la vie de tout couple comporte la même vocation ; il n'y a pas de distinction radicale entre un couple constitué par deux conjoints dans la foi au Christ, et tout autre couple ; mais le mariage entre deux croyants est caractérisé par le fait qu'ils écoutent la Parole de Dieu, qu'ils reçoivent la révélation du sens de leur couple et qu'ils entrent dans cette vocation que le Christ leur adresse ; alors que d'autres couples ne saisissent pas ce sens ou n'en saisissent que des aspects fragmentaires.

Dans son Alliance avec Dieu, l'humanité découvre qu'elle est constituée comme « image de Dieu », capable de refléter dans son existence l'amour de ce Dieu qui lui a donné la vie. Or cette capacité d'aimer implique un appel, une vocation : vivre « *à sa ressemblance* » ; telle est la finalité de l'humanité et très particulièrement du couple.

Or la pleine réalité de cette ressemblance n'apparaîtra que dans le Royaume de Dieu ; l'amour conjugal est soumis à cette tension eschatologique. Certes il est déjà possible de nous aimer vraiment, mais le couple authentique vit sa vocation d'amour dans une tension vers une plénitude d'amour.

Dans l'Ancienne Alliance, une révélation d'amour entre Dieu et l'homme, entre l'homme et la femme était confessée. Dans la Nouvelle Alliance apparaît une communion vécue dans l'union du Christ et de son Eglise. La plénitude de la

ressemblance du Fils au Père permet au Christ d'être vraiment l'image de Dieu.

C'est pourquoi la seconde partie de notre thèse repose sur une lecture d'*Ephésiens*, 5, 22 - 33 où est évoquée cette référence du couple à Christ et à son Eglise.

Thèse III (Suite)

> « *Le* mystère, *dans la langue paulinienne, est un événement, caché jusqu'à la venue du Christ, et révélé dans la Nouvelle Alliance. Ici* (Eph., *5, 31*) *le* grand mystère *est la relation entre Jésus-Christ et son Eglise ; ce n'est qu'en partant de cet événement que nous pouvons saisir la profondeur des relations entre mari et femme dans le couple ; en ce sens second, et par analogie, on peut dire de ces relations qu'elles sont un mystère en ce que seul l'événement du Christ nous dévoile leur sens profond.*
>
> *Peut-on définir ce lien comme sacrement ? Le langage du sacrement, qui n'a pas de base biblique en dehors du sens paulinien de mystère, est chargé de tant d'équivoques qu'il est préférable de ne pas l'utiliser ici.*
>
> *En refusant le mot de sacrement, à juste titre nous semble-t-il, les Réformateurs n'ont pas mis en lumière le caractère spécifique du mariage entre chrétiens. Celui-ci a été désigné par la théologie contemporaine soit comme ayant une portée typologique* (*von Allmen*) *soit comme une « alliance » reflétant sur la terre la Nouvelle Alliance. Pour nous, l'essentiel est de définir ce caractère spécifique comme une vocation que le Seigneur adresse au couple chrétien* ».

L'événement dont nous parle l'apôtre, et qui est un mystère, se situe à la Pentecôte mais il se continue dans l'histoire et ne sera pleinement accompli qu'à la Parousie. De même le lien conjugal ne sera pleinement analogique de l'amour du Christ pour son Eglise que vécu dans la tension eschato-

logique, que dans un au-delà du mariage. Il y a dans l'amour conjugal une réalité qui n'est pas encore intégrée, qui le dépasse ; car le couple ne se suffit pas à lui-même, il est ouvert sur autre chose que lui-même ; sa vocation l'ouvre sur l'amour du Christ, qui est amour universel. Le couple qui se referme sur lui-même rate sa vocation ; le couple qui s'ouvre sur l'amour des autres (dont l'enfant n'est qu'un cas particulier quoique d'un autre ordre) entre dans l'accomplissement de sa vocation.

Nous soutenons que le vocable de sacrement est chargé de tant d'équivoques qu'il est préférable de rechercher d'autres expressions. Rappelons les raisons données par les Réformateurs pour refuser au mariage le sens d'un sacrement. Il y en a deux principales.

Tout d'abord une raison de définition : est sacrement tout acte de l'Eglise dans lequel une grâce invisible est communiquée grâce à un signe visible et qui, institué par Jésus-Christ, est nécessaire au salut, caractéristique de la vie chrétienne. Cette définition — qui exclut évidemment le mariage — correspond à une volonté de la Réforme d'opérer une « concentration sacramentelle », nécessaire devant le foisonnement de ce qu'on appelle aujourd'hui les « sacramentaux ». Le Concile de Trente a lui aussi connu cette volonté de concentration en déclarant « de foi » le chiffre de sept sacrements.

Par ailleurs, la définition du mariage comme sacrement, étant donné le caractère juridique de l'institution ecclésiastique, fondait le droit de l'Eglise à juger des mariages, à posséder des tribunaux matrimoniaux, à édicter des règles obligeant les consciences (cf. Jean Calvin, *Institution chrétienne*, livre IV, chap. XIX , 37). Exemple : interdiction du mariage entre un parrain et une marraine d'un enfant baptisé. Certes, on était en chrétienté (en Suède, les pasteurs luthériens sont encore officiers d'état civil), mais la Réforme a réagi contre cet abus de juridisme.

S'agissant de raisons circonstancielles et polémiques, nous

pouvons reprendre la question à nouveaux frais, mais le langage sacramentel s'est chargé d'interprétations diverses (*opus operatum*, action magique, grâce substantielle) qu'il est difficile d'intégrer dans une théologie réformée. De plus, il implique que le mariage entre baptisés comporte un don fait une fois pour toutes, de manière définitive. Nous sommes en présence d'une théologie d'accomplissement, d'institution, et il nous semble erroné de situer dans le lien conjugal l'institution religieuse du mariage.

Mais il faut bien reconnaître que les Réformateurs n'ont pas remplacé la doctrine sacramentelle ; ou ils parlent du mariage comme d'un état de vie « comme les autorités, la magistrature » (Luther) ou comme « n'importe quel métier » (Calvin) ; de sorte qu'ils n'ont pas mis en lumière le caractère spécifique du mariage entre chrétiens.

Nous avons cité deux tentatives actuelles ; elles sont à bien des égards éclairantes, mais nous préférons la notion de vocation, en ce qu'elle introduit la tension eschatologique que nous avons soulignée. Il nous semble qu'elle rejoint certaines affirmations contenues dans la doctrine sacramentelle catholique.

Disons que dans la perspective catholique, c'est plutôt la vie conjugale elle-même que la cérémonie de mariage qui est, à notre avis, sacramentelle.

Thèse IV : La vocation d'amour et de fidélité

> « a) *Tout mariage véritable est motivé non seulement par l'attrait sexuel, mais par le dynamisme de l'amour.*
>
> *Le couple chrétien reçoit vocation de témoigner de l'amour du Christ par son amour conjugal. Ceci exige qu'il se constitue « dans le Seigneur »* (*1 Cor.*, 7, 39), *qu'il reçoive constamment l'*agapé de Dieu *dans la communion du Christ et dans la communion de l'Eglise* ».

Nous distinguons dans cette thèse le mariage véritable et le couple chrétien, en rappelant que le mariage véritable vise n'importe quel couple, croyant ou incroyant, quelle que soit la religion des conjoints ou leur athéisme.

Notre thèse précise que la Nouvelle Alliance ne comporte pas seulement pour le couple chrétien une donation de sens, mais aussi un acte de Dieu, car Dieu est la source vivante de l'amour ; parce que les chrétiens le savent, ils ont une plus grande responsabilité, celle de recourir à cet *agapé* dans la communion du Christ et de l'Eglise ; et parce qu'ils recourent à cette source, ils peuvent être rendus attentifs aux formes faussées du dynamisme de l'amour.

Thèse IV (suite)

> « b) *Tout mariage véritable témoigne de la volonté de créer une communauté durable.*
>
> *Le couple chrétien reçoit vocation de témoigner de la fidélité du Christ à l'Eglise par sa* fidélité conjugale. *Celle-ci se vit dans la certitude de la grâce et l'obéissance de la foi.*
>
> *Le couple chrétien ne reçoit pas un « caractère d'indissolubilité » donné une fois pour toutes et quoi qu'il advienne. Il chemine par la grâce du Seigneur dans une fidélité qui doit sans cesse être fortifiée, maintenue, reçue, qui exige le support mutuel et jusqu'au pardon des infidélités.*
>
> *La vocation du couple l'appelle à surmonter les obstacles que représentent : la difficulté d'accorder des caractères opposés, la soif d'un bonheur égoïste et obtenu sans effort, l'« incompatibilité d'humeur », les crises que provoquent la maladie, le manque de travail ou d'argent. C'est dans la foi en l'amour du Christ et dans un dialogue vivant entre eux que les époux reçoivent cette force.*
>
> *Le lien conjugal peut être rompu, presque toujours par incrédulité à l'égard de la promesse de Dieu*

> *ou par désobéissance à son appel. Ceci ouvre le problème concret du divorce et de ses suites* ».

Le problème de l'indissolubilité du mariage est abordé ici encore dans une théologie de la vocation. Il ne s'agit pas d'un caractère imprimé au fait de la constitution du mariage, indépendamment du comportement mutuel des époux. Certes, la fidélité des époux repose sur une grâce objective du Seigneur, mais celle-ci exige d'être incarnée dans l'histoire du couple. Il s'agit donc bien d'une vocation, qui comporte appel, exhortation et risque du refus de la grâce ; car la grâce suscite la réponse de la foi ou le silence de l'incrédulité. Nous nous tenons ici à une certaine distance de la théologie catholique qui donne au mariage un caractère définitif ; le lien créé par grâce est indestructible, quel que soit le comportement des époux.

Thèse V : Le problème du divorce

> « *Même si l'incise de* Matthieu, 19, 9 (*absente chez* Marc *et* Luc) *vise l'infidélité conjugale, elle n'ouvre pas un droit au divorce et au remariage. Ce texte ne saurait affaiblir l'appel formel :* Que l'homme ne sépare pas ce que Dieu a uni.
>
> *Le problème posé à l'Eglise par le fait des divorces relève non de sa doctrine, mais de sa pratique pastorale. L'Eglise ne peut se contenter d'une application formelle de sa doctrine, d'un légalisme. Si sa catéchèse doit rappeler la vocation de fidélité du couple chrétien, si sa cérémonie de mariage doit inclure celle-ci au cœur des engagements des époux, elle ne peut se refuser à examiner dans un esprit de miséricorde la situation des divorcés.*
>
> *La tâche de l'Eglise ne peut consister ni à culpabiliser les divorcés, ni à leur donner bonne conscience. Tout remariage, s'il est accordé, doit découler de la miséricorde de Dieu. Tant que sera possible la reconstitution d'un foyer détruit, l'Eglise exercera au-*

près des époux un ministère de réconciliation. Elle appellera les divorcés à la repentance, leur rappelant qu'ils ont violé leurs engagements envers Dieu. Mais elle ne saurait assimiler une rupture entre les époux à une rupture définitive avec le Christ. Elle garde, à leur égard, s'ils se remarient, une responsabilité pastorale ».

Thèse VI : La célébration du mariage

« Il est normal que la constitution d'un couple intègre celui-ci dans la société. Le mariage civil est un vrai mariage.

Il est normal que des chrétiens intègrent le couple qu'ils forment dans la communion de l'Eglise. La célébration chrétienne du mariage est un signe authentique.

Mais celle-ci unit à sa signification ecclésiale une signification spirituelle. L'Eglise croit que le Seigneur bénit les époux qui s'engagent dans la vocation qui leur a été adressée et leur promet la grâce d'accomplir cette vocation. Par l'imposition des mains unie à la Parole de Dieu qui lui donne sa signification, l'Eglise accorde aux époux le signe de cette intervention du Seigneur et attend d'eux la réponse de leur foi. »

Soulignons seulement un des aspects de la cérémonie du mariage : l'Eglise doit se rappeler que les conjoints sont déjà mariés et agir en conséquence. C'est sur ce couple déjà authentifié par le mariage civil que l'Eglise prononce la bénédiction de Dieu.

Il nous faut aussi prendre conscience du fait que cet acte de l'Eglise implique une certaine ambiguïté ; car ni le pasteur ni l'Eglise ne peuvent avoir une certitude objective que ces deux époux ont été conduits l'un vers l'autre par Dieu pour être un couple authentique ; il y a là un élément qui échappe à nos prises, et nous accomplissons un acte d'espérance.

Aussi ne suis-je pas opposé, pour ma part, à l'attitude de l'Eglise catholique qui annule certains mariages contractés en son sein et qui s'avèrent n'avoir pas été de vrais mariages ; il en est ainsi lorsque l'échec de la vie conjugale ne provient pas d'un refus de la vocation chrétienne, mais d'une erreur quant à cette vocation. C'est pour nous une question qui reste posée.

Thèse VII : Les foyers mixtes

> « *Lorsque les conjoints n'appartiennent pas à la même confession chrétienne, le ministère de l'Eglise auprès de ce foyer mixte s'inspirera des réflexions suivantes :*
>
> *Dans le cas où les deux époux, ou l'un d'entre eux, n'a qu'un attachement superficiel à la foi chrétienne, le ministère de l'Eglise consistera à éveiller dans ce foyer une foi vivante en Jésus-Christ ; dans la plupart des cas, cette naissance de la foi s'accompagnera d'un rattachement à l'Eglise qui a pris en charge ce foyer. Il en sera de même dans le cas où l'un des époux seulement est croyant.*
>
> *Dans le cas où les deux époux sont profondément attachés à leur Eglise respective, cas que le mouvement œcuménique tend à multiplier, on s'inspirera des propositions suivantes :*
>
> a) *Pour un tel foyer mixte, la question religieuse doit être envisagée comme un facteur d'émulation spirituelle ; les difficultés inhérentes à leur situation peuvent être surmontées dans leur amour reçu comme une grâce et une vocation de Dieu.*
>
> b) *Tant dans la préparation du mariage que dans la vie conjugale, la compréhension de chaque époux pour la foi de l'autre, la lecture de la Bible et la prière en commun, la participation à la vie des deux Eglises et à leurs activités — en dehors de la participation aux sacrements qui fait problème —, la prise en*

charge de l'éducation religieuse des enfants par les deux époux dans cet esprit œcuménique permettent de supporter la souffrance de la séparation des Eglises, d'équilibrer une vie spirituelle du foyer et de donner aux Eglises un signe d'espérance de leur unité.

Ces perspectives exigent des pasteurs et des paroisses un accueil fraternel, un soutien spirituel. Il est bon que le pasteur et le prêtre de tels foyers examinent ensemble les problèmes posés, en se référant aux expériences déjà faites dans les groupes spécialisés ».

Nous distinguons le cas qu'on peut appeler classique où l'Eglise exerce un ministère de témoignage qu'on appelle aussi d'évangélisation et ce qu'on peut appeler un cas nouveau, et qui tend à apparaître de plus en plus fréquent.

C'est avec émerveillement que nous voyons dans ces foyers la difficulté de la différence confessionnelle ne plus être un frein, mais un stimulant de la vie spirituelle. L'Eglise doit être extrêmement attentive à ces faits et regarder, avec les yeux de la foi, à Dieu qui invente ces miracles pour nous inciter à avancer, dans le dialogue œcuménique, sur un chemin qui nous conduira vers l'unité qu'Il veut, à l'heure qu'Il voudra.

Thèse VIII : Les biens du mariage

« *La théologie classique a examiné les fins du mariage ; on sait que le problème a été posé sous la forme d'une alternative : la fin du mariage est-elle premièrement la procréation et secondement la vie conjugale ou est-ce l'inverse ? Cette alternative tend à disparaître de la pensée contemporaine, mais la position même de la question nous semble fausse : on ne se marie pas en vue d'une fin, d'un but commun. On ne se marie pas pour avoir des enfants, ni même pour s'aimer. On se marie parce que l'on s'aime.*

Nous suggérons de reprendre l'expression ancienne des biens *du mariage : le Seigneur accorde ces*

biens : l'harmonie conjugale, des enfants à aimer et à élever dans le Christ. L'absence de tel ou tel bien ne signifie pas que le mariage a raté son but ; des couples qui n'ont pu avoir d'enfants ont trouvé d'autres formes de ce rayonnement du foyer sur d'autres êtres. Il n'y a pas de hiérarchie entre ces biens.

Cette notion des biens du mariage permet également d'ouvrir la question de la parenté responsable.

Ici encore, la procréation doit être envisagée comme une vocation. Refuser radicalement d'avoir des enfants, sauf pour motifs graves, c'est se dérober à la vocation de fécondité ».

Lorsque nous affirmons qu'on ne se marie pas pour s'aimer, pour avoir des enfants, nous avons conscience de ne pas décrire une situation sociologique, mais de rappeler la vocation du couple. Il est, certes, des civilisations où on ne se marie pas parce qu'on s'aime (choix par les parents), où l'on se marie dans l'espoir de s'aimer (et grâce à Dieu, c'est souvent le cas). Mais notre responsabilité est de rappeler à ces civilisations quel est le véritable mariage et les aider à faire droit à cette vocation.

En parlant du rayonnement des foyers sans enfants, nous ne pensons pas seulement à l'adoption d'autres enfants, mais aussi à l'ouverture à d'autres, jeunes ou adultes, célibataires ou ménages ; l'amour est une disponibilité à ce qui advient.

Vocation de fécondité, disons-nous ; le signe de cette vocation est inscrit dans la nature même de la vie conjugale, dans la sexualité comme dans le dynamisme de l'amour.

Concluons : Les notions fondamentales de la théologie du mariage sont le lien de l'amour conjugal et la vocation du couple. Elles permettent de clarifier les questions théologiques qui font l'objet de la recherche synodale.

Henry BRUSTON

Bibliographie sur les mariages mixtes

Pour compléter les bibliographies des n° 74 (p. 150-151) et 78 (p. 133), voici quelques publications récentes :

1) *Commentaires de l'Instruction* Matrimonii sacramentum :

J. BERNHARD et H. LEGRAND, dans *Revue de droit canonique*, XVI (1966), p. 58-73 ;

L. ORSY, dans *La Civiltà cattolica*, 117/3 (1966), p. 345-362 (en italien).

2) *Dispositions et recommandations des Eglises :*

Les mariages mixtes. Dispositions communes aux diocèses de France (approuvées par l'Assemblée plénière de l'Episcopat français, Lourdes, octobre 1966), Paris, Ed. Saint-Paul, 16 p., 1,50 f.

Recommandations aux pasteurs pour les mariages mixtes, avril 1967 (Fédération protestante de France, Commission des relations avec le catholicisme, en accord avec les Eglises Réformées et Luthériennes de France), dans *Information-Evangélisation*, mai-juin 1967, p. 2-8 ; ou bien dans *La documentation catholique*, 21 mai 1967, col. 915-920.

3) *Réunion de Nemi* (25 février - 4 mars 1967) :

Le document d'étude élaboré par le Conseil œcuménique, *Mariage et division parmi les Eglises*, est publié dans *Rencontre œcuménique* (revue trimestrielle de la Division des études du Conseil œcuménique), 1967/1, p. 28-40.

Les documents catholiques sont encore inédits.

4) *Pastorale des foyers mixtes*

Outre l'article de l'abbé R. LAVOCAT publié ci-après, on lira :

— Une controverse sur l'éducation des enfants, dans *Choisir*, avril 1967, p. 15-19 (Edmond CHAVAZ, « Mariages mixtes : la religion des enfants ») et juin 1967, p. 19-22 (Jean de la Croix KAELIN, « Critique » ; Edmond CHAVAZ, « Réponse »).

— Un ensemble (en anglais) publié simultanément en juin 1967 par *Theology* (revue anglicane), p. 245-265, et par *The Clergy Review* (revue catholique), p. 418-445 ; Martin REARDON, « The Habituated Anglican », Maurice O'LEARY, « The Habituated Roman Catholic » ; René BEAUPÈRE, « Joint Pastoral Care ».

— « Pour une pastorale des foyers mixtes » (*Cahiers d'Orgemont*, n° 57, sept.-oct. 1966) ; « Mariages mixtes » (n° spécial d'*Eglise de Metz*, n° 132, 1er juillet 1967), etc.

René BEAUPÈRE

Essai sur la problématique des mariages mixtes

Il ne semble pas qu'il soit erroné ou exagéré de dire que, jusqu'au Concile de Vatican II, la discipline des mariages mixtes codifiée par le Droit canon a été fondée sur deux principes : le premier, probablement non reconnu toujours clairement, mais agissant du moins dans le subconscient, étant que les non-catholiques devaient être considérés comme des révoltés auxquels on ne pouvait accorder le bénéfice de la bonne foi ; le second était que la partie catholique, certaine de posséder la vérité, devait faire respecter les droits de Dieu sur l'enfant issu du mariage et l'élever dans la vérité catholique reçue de Dieu. En vertu du premier principe, user de contrainte (contrainte morale en l'espèce) pour amener la partie non catholique à renoncer à faire partager ses convictions à ses enfants et à accepter que, par contre, la partie catholique puisse leur faire sans conteste partager les siennes, ceci n'était pas considéré comme une atteinte à un droit : quel droit, pensait-on, peut avoir quelqu'un de mauvaise foi de répandre une opinion qu'il sait naturellement être erronée ? Obtenir de cette personne une promesse comme celle que l'on connaît n'était point, dans cette perspective, un abus, mais le moyen au contraire d'empêcher un abus.

Il paraît assez inutile de faire remarquer que nos frères protestants ne l'entendaient point ainsi, et qu'ils considéraient souvent, sinon toujours, l'obligation d'une telle promesse comme une violation des droits de la conscience ; et il nous semble avoir entendu dire que d'aucuns estimaient que, même écrite, une telle promesse ne saurait les engager, étant dès l'abord nulle de plein droit comme promesse d'un acte illicite, et de surplus faite sous la contrainte, non librement. Il est juste cependant de faire remarquer que, en raison même

de leurs positions sur l'Eglise et la foi, un certain nombre au moins de protestants ne considéraient et ne considèrent pas comme contraire à leur conscience d'accepter que leurs enfants soient élevés dans la religion catholique. Il reste que, pour nombre d'entre eux, une telle promesse constitue une atteinte à leur conscience, et c'est pour ces frères que ces réflexions ont été écrites. Ceux-là fondaient beaucoup d'espoir sur les décisions de Vatican II pour changer complètement la façon de faire de l'Eglise catholique en ce domaine. Il est bien clair qu'ils sont actuellement déçus très profondément ; à juste titre, nous semble-t-il.

En effet, si l'Eglise catholique a fait un pas fondamental en reconnaissant clairement et officiellement la parfaite et totale sincérité de nos frères protestants, trop souvent mise en doute ou niée jusqu'alors, si elle a proclamé les principes fondamentaux de la liberté en matière religieuse, il ne semble pas que les dispositions générales concernant les mariages mixtes se soient mises à l'unisson de ces principes dûment établis.

Nous allons nous efforcer, dans les pages qui vont suivre, d'établir une problématique du mariage mixte cohérente avec les déclarations de Vatican II et les affirmations traditionnelles de la théologie, telles que nous pouvons les trouver dans saint Thomas.

Nous étudierons le cas idéal du mariage entre deux conjoints tous deux également fervents et profondément pénétrés de la vérité de leur propre confession, instruits de ce qu'elle affirme et de toutes les différences fondamentales avec la confession de leur conjoint : ce cas parfait est certainement rarement pleinement réalisé, mais c'est celui qui permet de discuter au mieux le problème.

Il saute aux yeux qu'il sera inacceptable, pour un très grand nombre de conjoints protestants de ce type, de signer une promesse suivant laquelle les enfants devront être élevés dans la religion catholique ; il sera également inacceptable d'accepter la solution « tempérée » de promettre orale-

ment de ne pas s'opposer à ce que la partie catholique accomplisse la promesse qu'elle-même aura dû faire d'élever ses enfants en catholique. Convaincue de la vérité de sa confession, la partie protestante ne peut pas ne pas protester contre le fait que l'on veut privilégier les droits de la conscience catholique et la partie catholique, et lui demander à elle de reconnaître pratiquement que cette partie seule est dans la vérité : peut-on vraiment s'étonner qu'un protestant refuse de prendre avec sa conscience et ses convictions des libertés que l'on ne tolérerait pas chez un catholique ? Les exigences que nous venons d'indiquer ne peuvent être qu'insupportables pour cette âme, et cela d'autant plus qu'elle est plus profondément chrétienne et fidèle à sa foi. Le fait que cette exigence soit d'autant plus durement ressentie et d'autant plus mal acceptée que le conjoint protestant est plus profondément chrétien ne doit-il pas nous montrer qu'il y a là une situation anormale, en amenant à conclure que pour qu'un mariage mixte soit possible, il est souhaitable que la partie protestante soit aussi peu convaincue que possible ?

On dira certes qu'il est anormal que deux êtres profondément attachés à des convictions spirituelles différentes s'unissent pas les liens du mariage ; il est incontestable qu'un tel mariage pose toujours des problèmes spirituels très sérieux, qu'il n'est au pouvoir de personne d'éviter ; d'ailleurs les ministres du culte protestant aussi bien que ceux du culte catholique déconseillent, en première analyse, ces unions. La solution cependant est-elle dans un *non* pur et simple ? Le droit au mariage est un droit si fondamental de l'homme, souligné de toutes manières par les théologiens, que l'Eglise catholique, quoique à regret peut-être, a, par son attitude pratique, laissé comprendre qu'une interdiction absolue ne lui paraissait pas possible. Il est vrai qu'elle a, habituellement tout au moins, subordonné son autorisation à l'acceptation des conditions déjà évoquées pour sauvegarder l'éducation catholique des enfants.

En fait, la situation, si l'on en reste là, paraît sans issue, car elle ne peut absolument pas satisfaire les requêtes des

protestants. Pour essayer de trouver une issue raisonnable et acceptable, il nous paraît nécessaire de reprendre à la base la problématique des unions mixtes dans son état actuel, résultant des dernières décisions conciliaires.

Quels sont les éléments du problème et les principes à respecter ?

1° Il est reconnu que les deux parties contractant une union mixte sont toutes deux sincères et de totale bonne foi dans leurs convictions.

2° Les parents ont, de droit naturel, le droit de faire partager leurs convictions à leurs enfants. Ce droit est si solide que saint Thomas enseigne clairement, même dans une société de « chrétienté » comme était la sienne, que l'Eglise ne peut aucunement imposer le baptême aux enfants des parents non chrétiens.

3° A ce droit naturel des parents correspond le droit et le devoir des enfants de partager les convictions de leurs parents. Dans ce cas, la conviction des enfants n'est pas basée directement sur la crédibilité intrinsèque des affirmations de foi proposées (ils ne sont pas en mesure d'examiner ces motifs de crédibilité) ; elle est basée sur l'autorité des parents et la confiance qu'ils doivent avoir dans cette autorité. Cette confiance, naturelle et raisonnable, est *leur* motif de crédibilité et rend leur assentiment raisonnable.

De ces trois principes, il est possible de déduire une série de principes intermédiaires ou de conclusions fort importants :

Premièrement : le fait pour un conjoint protestant d'épouser un conjoint catholique ne peut certainement pas lui faire perdre les droits fondamentaux et inaliénables qui sont reconnus à tout homme de bonne foi dans la *Déclaration sur la liberté religieuse,* et auxquels aucun homme n'a le droit de renoncer, parce que ce sont en réalité les droits de Dieu en et sur lui. Aucune promesse, aucun serment ne peut don-

ner à un homme le droit de renoncer aux droits fondamentaux de sa conscience, qui correspondent à des devoirs envers Dieu. Or, la *Déclaration sur la liberté en matière religieuse* reconnaît à tout homme le droit, d'une part de vivre ses convictions, d'autre part de chercher par des moyens légitimes à les faire partager. Et l'on doit dire que, pour un être convaincu, user de ce droit — avec toute la prudence et le tact nécessaire et le respect des autres consciences — est un devoir sacré.

Dans ces conditions, demander au conjoint protestant de renoncer à faire partager prudemment et par des moyens légitimes, dont l'exemple d'une vie pénétrée et animée par la conviction sera peut-être le seul approprié et raisonnable, ses convictions à *son conjoint et à ses enfants* (en tenant compte, pour ses enfants, des limitations réciproques des droits des époux que nous indiquerons plus loin), demander cela, c'est inciter cet époux, par la contrainte, à faire une faute dont la gravité se peut déduire immédiatement du degré de gravité que l'Eglise catholique donne à cette renonciation quand c'est la partie catholique qui la fait, positivement ou tacitement, en faveur de la partie protestante : des deux côtés, la conscience juge aussi sévèrement celui qui s'est laissé entraîner, pour obtenir le mariage désiré, à aller contre ses impératifs : il faut reconnaître une réciprocité des droits des consciences. Une promesse, dont on pouvait justifier l'exigence si l'on supposait le conjoint non catholique de mauvaise foi, revient à une apostasie partielle dans le cas d'un conjoint de bonne foi. Elle n'est plus en aucune façon justifiable comme un privilège d'une conscience en faveur de laquelle une autre conscience abandonnerait ses droits : les droits de *toute* conscience sont également sacrés.

L'enfant devra-t-il dès lors être le douloureux enjeu et la victime d'une lutte d'influence sans merci entre deux convictions qui s'affrontent, lutte dans laquelle chacun s'efforcera d'user de son autorité, de son prestige pour l'entraîner dans sa direction ?

Remarquons tout d'abord que, de fait, la promesse, même

strictement observée, de la partie protestante n'a pas empêché dans le passé qu'il en soit souvent ainsi : aucune promesse ne peut faire que les convictions des parents ne soient différentes, que cela ne soit reconnu par les enfants et n'influe sur eux. Aucune promesse non plus ne peut empêcher que, lorsque les enfants sont en âge de se faire une conviction par eux-mêmes, ils se la fassent en fonction de ces différences reconnues, et sans rester nécessairement dans le sillage de la partie catholique ; on peut même dire qu'il sera naturel à un adolescent, à l'âge où l'on remet tout en question, de suivre la partie qui lui paraît avoir été brimée.

Ceci dit, quelle doit être l'attitude des parents, étant admis, au moins par hypothèse, ce que nous avons dit des droits de la conscience du conjoint protestant ?

Une chose d'abord est certaine : cette attitude doit être constructive et non polémique. D'autre part, estimons-nous, du fait que, à côté de convictions communes, les parents en ont qui sont divergentes, l'autorité dévolue à chacun sur l'enfant n'est plus totale. Nous avons dit plus haut que ce qui permet à l'enfant d'avoir une conviction raisonnable, c'est qu'il est pour lui raisonnable d'appuyer cette conviction sur l'autorité des parents. *Mais, là où ses parents diffèrent, il ne dispose plus d'aucun critère valable pour distinguer ce qui est vrai de ce qui ne l'est pas,* puisque rien ne peut lui permettre de discerner quelle est l'autorité qui a raison et celle qui a tort. Ce n'est pas l'autorité de l'Eglise qui lui donne ou peut lui donner une garantie, puisque la valeur de cette autorité ne peut être atteinte qu'au travers de celle du parent qui la reconnaît, et qui précisément en ce point ne peut plus user valablement de son autorité. Quant aux parents, là où ils n'ont plus de droit, on ne peut leur imposer de devoir. *Il n'existe donc d'autorité naturelle des parents sur leurs enfants en matière religieuse que pour les convictions sur lesquelles ils sont d'accord.* Et le droit qu'ils ont de transmettre, sans justification autre que leur autorité, leurs convictions à leurs enfants n'existe plus pour les convictions qui sont particulières à chacun, puisque le fondement de

ce droit, c'est-à-dire l'autorité naturelle, n'existe plus sur ce point. Ils ne peuvent en aucune façon et à aucun moment user de leur autorité pour incliner leurs enfants à être plutôt catholiques que protestants, car ils n'ont plus sur ce point d'*autorité* légitime, et *personne* ne peut la leur conférer. Seule une persuasion honnête, fondée sur l'exposé des motifs objectifs, utilisant les moyens légitimes habituels de la transmission des convictions, et avant tout l'exemple, peut leur être permise, et cela, suivant l'âge et les possibilités de l'enfant. Pour ce dernier, la seule voie lui permettant d'aller plus loin sera celle de la conviction fondée, non plus sur l'autorité naturelle pure des parents, mais sur celle qui leur vient de la sainteté de vie révélant la présence active du Christ en eux et sur les motifs habituels de crédibilité de la conviction.

Nous sommes parfaitement conscient que ceci est loin de ce que demandait autrefois l'Eglise catholique, mais pas plus sans doute que l'ensemble de nos relations avec nos frères protestants. Nous croyons en tout cas avoir apporté des arguments en partie nouveaux, que l'on ne peut repousser sans un examen très sérieux, étant donné surtout qu'ils n'avaient pas tous été envisagés dans le passé. Il nous semble que la solution que nous suggérons est la seule en définitive qui respecte les droits de toutes les consciences et *par là même les droits de Dieu* (invoqués autrefois pour justifier l'exigence de la promesse d'éducation catholique) qui s'affirment toujours au travers des droits des consciences. En outre, *c'est ce qui, de fait et pratiquement, arrivait* très fréquemment, parce qu'il y a des lois naturelles de la transmission des convictions contre lesquelles ni promesses ni engagements, si solennels soient-ils, ne peuvent rien. Et peut-être vaut-il mieux reconnaître ces lois et les utiliser avec sagesse que de s'exposer à de graves et multiples déboires.

Cette solution d'une éducation commune de l'enfant par les parents qui lui communiquent, pendant toute la période autoritaire de l'éducation, *tout ce qu'ils ont en commun, et seulement cela,* est loin d'être une solution de facilité. Elle exige, en effet, que, avant de dialoguer avec leur enfant, ils

aient longuement et profondément dialogué entre eux pour reconnaître tout ce qu'il y a de vraiment commun entre eux, *sans tricherie, sans syncrétisme, sans abandon,* dans la clarté et l'honnêteté, sans compromissions ni lâchetés, par un dialogue œcuménique mené dans l'amour : ce même dialogue que les peuples d'Occident divisés auraient dû avoir entre eux avant d'aller dans le monde entier au nom du Christ propager leurs divisions, incompréhensibles aux âmes ouvertes et simples qui les écoutaient avec une confiance d'enfants.

Il nous semble que des époux chrétiens ainsi unis auront leur tâche facilitée s'ils se rendent compte que la fidélité au Christ, Personne vivante, et à son enseignement, dans le sens qui lui a été donné par le Christ lui-même — sens sur lequel ils peuvent être en désaccord, mais qui doit être le but commun cherché —, est la base essentielle de la communauté de foi des chrétiens, car elle inclut tous les autres aspects, y compris, pour les catholiques, celui de la fidélité à l'Eglise catholique. Le fait que le christianisme soit fondé sur l'adhésion à une Personne et à l'enseignement de *cette Personne,* et non d'abord sur l'adhésion à des formules dont aucune d'ailleurs, aussi exacte soit-elle, n'épuise l'enseignement du Christ, ce fait est fondamental : par-delà les divergences de formulation, il sauvegarde l'Unité radicale de tous les chrétiens, parce que cette Personne est unique dans sa réalité historique et existentielle, quelles que soient les erreurs que l'on puisse commettre à son sujet et au sujet de son message. D'autre part, il est très important de se pénétrer de l'enseignement de saint Thomas[1] : dans une conscience de

1. « Dico etiam quod conscientia recta per se ligat, erronea autem per accidens; quod ex hoc patet. Qui enim vult vel amat unum propter alterum, illud quidem propter quod amat reliquum per se amat ; quod vero propter aliud, quasi per accidens ; sicut qui vinum amat propter dulce, amat dulce per se, vinum autem per accidens.

Ille autem qui conscientiam erroneam habet credens eam esse rectam (alias non erraret), nec inhæret conscientiæ erroneæ propter rectitudinem quam in ea credit esse ; inhæret quidem, per se loquendo, rectæ conscientiæ, sed erronea quasi per accidens ; in quan-

bonne foi, l'adhésion à Dieu et à sa vérité tout entière est de l'ordre de l'essentiel, alors que toutes les adhésions à des formulations objectivement erronées, mais non reconnues comme telles, restent de l'ordre de l'accidentel, par rapport à cette adhésion foncière à la Vérité de Dieu. Ce qui nous unit, nous tous chrétiens, est essentiel ; ce qui nous divise, si important soit-il, et si grandes soient les différences, reste de l'ordre de l'accidentel. Un seul Christ, une seule foi, un seul baptême : *la formulation de la foi peut bien ne pas être la même ;* il n'en reste pas moins que c'est une seule et même vertu théologale, identique en tous par sa nature, qui vit dans le catholique et le protestant, une seule et même espérance, une seule et même charité, une seule et même vie de la grâce.

L'effort des ménages mixtes pour assurer à leurs enfants une éducation profondément chrétienne aura un double résultat : elle les obligera à approfondir et réfléchir leur foi, pour prendre conscience de tout ce qu'il y a de richesses communes, à donner aussi à leurs enfants des fondements essentiels assez profonds pour que cet essentiel ne vacille pas quand l'enfant prendra conscience des différences accidentelles qui séparent ses parents (alors que souvent, jusqu'à maintenant, c'est la catastrophe), à envisager les différences mêmes qui les séparent dans une atmosphère non pas de combat, mais de respect pour l'enfant : lui rendre raison, certes, des différences de convictions, quand il sera à même d'en percevoir l'existence et l'importance, mais surtout, pour chacun, en vivre profondément, et surtout, par une éducation authentique du jugement, de la liberté et de la responsabilité

---

tum hanc conscientiam quam credit esse rectam, contingit esse erroneam. *Et exinde est quod, per se loquendo, ligatur a conscientia recta, per accidens vero ab erronea* » (*De Veritate*, q. 17, a. 4, corps *in fine*).

« Ad primum ergo dicendum quod, quamvis quod dictat erronea conscientia non consonum sit legi Dei, tamen *accipitur ab errante ut ipsa lex Dei ;* et ideo, per se loquendo, *si ab hoc recedat, recedet a lege Dei ;* quamvis per accidens sit quod a lege Dei non recedit » (Ibid., ad 1).

de l'enfant, préparer celui-ci à faire, dans la clarté, le choix qu'il sera inévitablement un jour amené à faire, comme un accomplissement et non pas un refus, en prenant ses responsabilités de manière mûre et réfléchie.

En définitive, au nom des droits de la conscience qui sont ce par quoi, pour chaque personne, les droits de Dieu s'affirment, chacun des deux époux doit retrouver, d'une part le droit de vivre sa conviction et de la faire partager aux autres par les moyens légitimes, d'autre part le droit naturel de faire partager à ses enfants ses convictions en appuyant celles-ci sur sa seule autorité et en tenant compte de ce que cette dernière ne peut plus se justifier, ni donc s'exercer, en ce qui concerne les convictions qui ne sont pas communes aux deux conjoints.

Est-il facile de réaliser un mariage mixte dans ces conditions ? Certainement pas ! Mais sûrement plus facile que dans les conditions antérieures, et cette fois-ci, pensons-nous, avec de vrais et authentiques fruits spirituels pour les deux conjoints et pour leurs communautés spirituelles, qui ne pourront évidemment pas négliger ces ménages ni leurs enfants. Seuls les meilleurs atteindront parfaitement l'idéal requis. Mais est-il beaucoup de mariages, même réalisés sur la base d'une communauté de convictions, qui réalisent l'idéal requis ? Et que dire quand la conviction reste purement nominale ?

Il est bien clair par ailleurs que les principes et conduites que nous avons essayé de définir ne peuvent pas ne pas avoir leurs conséquences en ce qui concerne la façon dont l'enfant devra être situé par rapport aux communautés ecclésiales auxquelles appartiennent ses parents et par rapport aux actes du culte public, à commencer par le baptême ; et que cela demandera une réflexion très approfondie sur la ligne de conduite à adopter. Il n'est pas aujourd'hui dans notre propos de développer cette réflexion particulière, mais il nous a paru nécessaire de tenter, sans plus attendre, d'établir des principes de base grâce auxquels ultérieurement pourra s'établir une réflexion sur ces sujets.

On peut évidemment se poser la question de savoir si, dans ces conditions, le mariage mixte peut être admis. Les conjoints peuvent-ils, en conscience, accepter de contracter une union dont l'effet sera de limiter les droits de chacun d'eux à faire partager ses convictions ? Il est bien clair qu'une telle limitation ne peut être acceptée sans des raisons dont le sérieux doit être évalué suivant la gravité des limitations imposées. Mais il faut reconnaître que les multiples biens du mariage peuvent fournir des raisons profondément sérieuses. L'Eglise au Concile a reconnu que, dans nos sociétés pluralistes, les unions mixtes ne pouvaient pas ne pas exister. Dans bien des cas, le droit naturel au mariage, auquel l'Eglise a toujours reconnu une valeur absolument fondamentale, n'aurait pas la possibilité réelle de s'exercer, du moins conformément aux conditions de choix libre établies dans nos sociétés modernes, et surtout pour les membres des minorités. Il faut bien aussi reconnaître que, à notre époque où, dans nos sociétés, le mariage n'est plus imposé, mais correspond à une harmonie reconnue librement par deux personnes, il se trouve que, malgré des différences de confession, deux chrétiens fervents peuvent trouver entre eux une communauté authentique plus profonde d'amour de Dieu et de désir de le servir qu'ils ne le trouvent avec des coreligionnaires. Même si ce très haut motif spirituel ne peut être mis en avant, et tout en affirmant que la communauté des convictions religieuses est très importante pour la nécessaire union spirituelle qui *devrait* exister dans le mariage (et qui n'est cependant pas toujours réalisée même entre deux époux de même confession), on doit reconnaître que, même s'ils sont de nature moins élevée, de nombreux éléments autres sont fondamentaux et absolument nécessaires à la stabilité, à l'équilibre et au bonheur de l'union conjugale : on peut ne pas les trouver chez les coreligionnaires et les trouver au contraire chez d'autres.

L'expérience montre que ce ne sont pas toujours les gens de plus haute vertu dont le mariage est le plus réussi. La présence de ces éléments, parmi lesquels on ne doit pas omettre de citer, au moins dans certains cas, l'attrait personnel réci-

proque, dont l'expérience montre qu'il ne peut naître sur commande et qu'il est plus difficile à trouver qu'on ne le pense parfois, peut, à condition que leur existence soit reconnue et éprouvée, constituer un bien suffisant pour justifier le renoncement à cet autre bien : faire intégralement partager ses convictions à ses enfants. Les motifs traditionnellement admis par l'Eglise pour accepter les unions mixtes démontrent, semble-t-il, qu'on a toujours reconnu que certains motifs graves pouvaient justifier de renoncer à des biens que seule peut procurer une union appuyée sur des convictions identiques.

René LAVOCAT.

PROPOSITIONS POUR UN DIALOGUE ŒCUMÉNIQUE

Dans ces quelques pages, nous n'avons pas la prétention de faire autre chose que de poser deux questions qui appellent, nous semble-t-il, des réponses assez urgentes. Les problèmes soulevés concernent tous les chrétiens : nous voulons dire non seulement, dans chaque Eglise, les autorités et les fidèles, les théologiens et les pasteurs ; mais aussi, dans l'ensemble du monde, la totalité des Eglises chrétiennes dont aucune ne peut se dispenser de regarder, pour sa part, ces difficultés en face. Plus que cela : il nous apparaît — à comparer sur ces points l'attitude des diverses Eglises — que seuls, un dialogue entre ces Eglises, une véritable recherche œcuménique en commun, permettraient d'apporter la pleine lumière évangélique.

I. MARIAGE CIVIL ET MARIAGE RELIGIEUX

On est suffisamment convaincu, pensons-nous, du caractère relatif — au moins dans l'histoire — de la cérémonie chrétienne du mariage. Et il est clair que, pour la théologie catholique d'Occident, c'est le consentement des deux époux qui constitue le mariage — et, dans le cas de deux chrétiens baptisés, le sacrement — et non pas sa solennisation dans une église. Cependant des dispositions positives sont intervenues : depuis le Concile de Trente, sauf exception, l'Eglise catholique réclame pour l'union de ses fidèles la présence d'un prêtre qualifié et de deux témoins : les mariages de catholiques célébrés sans cette « forme canonique », donc les « mariages civils », sont considérés comme invalides.

Dans la pratique toutefois, la distinction entre mariage civil et mariage religieux n'est peut-être pas toujours aussi tranchée. On en jugera par les deux textes récents (ils datent tous deux de 1965) que nous allons citer : nous n'accordons ni à l'un ni à l'autre une importance excessive ; dans leur antithétique visée, ils nous paraissent cependant significatifs et dignes de retenir l'attention.

Le premier est le nouveau Rituel catholique canadien du mariage : dès l'accueil à la porte de l'église, au lieu de parler des « fiancés », il parle des « époux » : il est difficile de voir là un lapsus, car le terme est employé à bien des reprises et, d'autre part, ce texte canadien est postérieur à des Rituels européens qu'il corrige précisément sur ce point. Voici, à titre d'exemple, la première page de ce document qui émane de la Commission épiscopale de liturgie du Canada, secteur français :

> *Les* époux, *leurs parents et leurs amis se rassemblent à l'arrière de l'église. Le célébrant se porte à leur rencontre dans un geste d'accueil et il les salue.*
>
> *A cause de leur baptême, le mariage des* époux *chrétiens est un sacrement. C'est pourquoi le célébrant présente l'eau bénite à l'*épouse *puis à l'*époux, *en disant : « Recevez cette eau bénite en rappel de votre baptême ».*
>
> *Tous se dirigent en procession vers le sanctuaire dans l'ordre suivant : le célébrant, l'*épouse *et son témoin, l'*époux *et son témoin, leurs parents et amis.*
>
> *Le chant d'entrée accompagne cette procession.*

L'utilisation constante de ce mot d'*époux* laisserait supposer qu'au moment de l'échange des consentements, quelque allusion serait faite à ce qui peut le justifier : la reconnaissance d'un lien déjà existant entre les deux « fiancés ». Il n'en est rien et le Rituel canadien, sur ce point, est fort classique :

> *Le prêtre invite les époux à se donner la main droite en disant : «* N. *et* N. *donnez-vous la main droite en signe d'amour et de fidélité. Devant Dieu et devant l'Eglise, unissez-vous maintenant l'un et l'autre par les liens sacrés du mariage ».*
>
> *Le prêtre s'adresse tout d'abord à l'époux : «* N. *dites après moi : Moi* N., *je te prends toi* N. *pour mon épouse*

> *et promets que je serai pour toi fidèle époux et que je serai avec toi en toute nécessité tant qu'il plaira à Dieu de nous laisser ensemble... ».*

Plus loin encore, la rubrique prévoit :

> *Au nom de Dieu et de l'Eglise, le prêtre reconnaît alors et bénit le mariage* qui vient d'être contracté *en disant : « Votre engagement, je le reconnais et je l'atteste et je bénis votre mariage... ».*

Ce Rituel canadien nous paraît donc marqué d'une certaine ambiguïté en ce qui concerne l'existence, avant la célébration religieuse, d'un lien matrimonial qu'il semble successivement reconnaître puis méconnaître. A côté de lui, plaçons un document « laïc » qui, aussi étrange que cela soit, paraît tenir mieux compte de la discipline canonique : c'est un *Guide des futurs époux et jeunes parents,* remis dans les mairies d'une grande ville de France (et vraisemblablement de plusieurs autres villes) aux jeunes gens qui viennent s'enquérir des formalités à accomplir. Ce fascicule revêt un certain caractère officiel : il donne, par exemple, le nom du maire et des adjoints d'arrondissements.

Outre une abondante publicité, ce *Guide* contient une section assez développée : « Renseignements utiles en vue de contracter mariage » (en particulier, pièces à produire) et « Quelques conseils pratiques aux jeunes mariés » (logement, assurances, naissances). A la célébration même du mariage une seule page est consacrée et encore plus de la moitié traite-t-elle de la cérémonie religieuse. La section sur le mariage civil se termine par cette recommandation que nos lecteurs apprécieront :

> *Un petit détail qui a son importance. Bien que l'officier de l'état-civil appelle la mariée « Madame » après la signature, les autres personnes ne pourront en faire autant qu'après la cérémonie religieuse. D'ici là ils devront continuer à l'appeler « Mademoiselle ».*

Qui a jamais parlé en France d'une séparation de l'Eglise et de l'Etat et de l'existence d'un mariage purement civil ?...

Mais laissons là cette question. Celle qui nous préoccupe

est de savoir quelle position les Eglises doivent tenir *aujourd'hui* en ce qui concerne les diverses formes de liens matrimoniaux que contractent leurs membres.

A l'heure actuelle, les jeunes fiancés catholiques s'engagent l'un vis-à-vis de l'autre au minimum trois fois de suite : ils répondent aux questions du prêtre à l'église ; auparavant ils ont dit leur accord devant l'autorité civile ; mais ces deux « oui » ont été précédés de l'engagement qu'ils ont pris tous deux, dans le secret, le jour où ils ont décidé de lier leurs vies.

Trois engagements, n'est-ce pas trop ?

Certes, il ne faut pas revenir à la pratique douteuse des « mariages clandestins » et l'on comprend que le « oui » secret de deux êtres doive être signifié devant la communauté humaine et devant la communauté chrétienne ; et c'est à juste titre qu'on éprouve le besoin d'appeler sur lui, par une liturgie, la bénédiction et la grâce du Seigneur. Encore faudrait-il que ce processus ne dévalorise aucun de ces moments : il n'est jamais bon de poser des actes sans signification ou sans contenu. Or, pour les catholiques d'aujourd'hui, c'est, suivant les cas, soit la cérémonie civile, soit la célébration religieuse qui est dépourvue de sens profond. Encore faudrait-il aussi que l'on ne soit plus conduit à une impasse pastorale lorsque, pour une raison ou pour une autre — et le nombre de ces « raisons » augmente de nos jours —, des catholiques se marient uniquement devant l'autorité civile.

Ces questions posées à la pastorale catholique ne sont pas sans concerner aussi, d'une manière ou d'une autre, nos frères chrétiens.

Les protestants entendent certainement ne pas minimiser, quant à eux, la portée et le poids de l'engagement civil. Des assemblées et synodes réformés et luthériens en France, ces derniers mois, ont à plusieurs reprises manifesté cette volonté et le Synode national de l'Eglise Réformée de France (Vabre, 29 avril - 1er mai 1967) a demandé qu'un aménagement de la liturgie permette d'y mentionner *explicitement* la réalité du mariage civil. Ce souci va-t-il toujours de pair avec celui de

ne pas méconnaître le sens de la bénédiction nuptiale au temple ? La question, nous semble-t-il, se pose.

Pour nos frères orthodoxes au contraire, la célébration religieuse revêt une importance fondamentale, avec ses deux parties : les fiançailles, au cours desquelles a lieu l'échange des anneaux, et le couronnement des époux par le prêtre, qui constitue, à strictement parler, le sacrement de mariage. Est-ce à dire que toute autre perspective soit interdite en Orient chrétien ?

Orthodoxes, protestants et catholiques, n'aurions-nous pas réel intérêt à entreprendre ensemble un examen attentif des données de la Révélation scripturaire et de la Tradition, non pas pour « juger » mutuellement nos diverses pratiques, mais pour chercher, en nous entr'aidant, comment les Eglises — en attendant l'unique Eglise — pourraient rendre clairement témoignage à la volonté du Christ sur le mariage et l'exprimer sans équivoque ? Comment ces Eglises pourraient offrir aux chrétiens d'un monde sécularisé la vérité qui les libèrera, en rappelant les exigences et la signification du mariage chrétien, en n'encourageant ou en ne tolérant aucune manifestation religieuse vide de sens parce qu'accomplie en dehors de la foi, et en adoptant une attitude pastorale telle qu'elle ne maintienne pas automatiquement hors de la communion visible de l'Eglise tous les chrétiens qui, pour des raisons fort diverses aujourd'hui, sont amenés à poser des actes qui les mettent en porte-à-faux par rapport à la communauté à laquelle ils appartiennent et à ses exigences au plan de la discipline.

L'examen d'un point particulier, que nous voudrions entreprendre maintenant, permettra de concrétiser certaines des questions qui viennent d'être posées.

II. DIVORCE ET REMARIAGE

Pour autant que nous puissions juger, toutes les grandes Eglises chrétiennes sont d'accord pour rappeler après le Christ, et pour demander à leurs fidèles de prendre au sérieux : « Que l'homme ne sépare pas ce que Dieu a uni ». En d'autres termes,

toutes les grandes Eglises chrétiennes enseignent dans leur catéchèse, leur doctrine, leur liturgie que le mariage est « pour la vie ».

Certes, elles ne parlent pas toutes de son caractère « indissoluble ». Ce vocabulaire fait parfois difficulté, en particulier du côté protestant (bien que l'expression d'« indissolubilité du mariage » se trouve par exemple dans des documents officiels de l'Eglise Réformée de France), en raison de sa tonalité juridique et du lien que l'on institue, à tort ou à raison, entre cette indissolubilité et le caractère « sacramentel » du mariage: ces mots sont comme « piégés » : les débats historiques entre protestantisme et catholicisme ont miné le terrain et, sans les partager, nous comprenons ces réticences protestantes. Nous ne pensons pas cependant que, pour les grandes Eglises de la Réforme (nous ne parlons pas ici de certains mouvements un peu marginaux, surtout hors d'Europe), ceci contredise l'affirmation du caractère « pour la vie » du mariage.

Mais ces difficultés de vocabulaire manifestent à quel point il serait utile que le dialogue — qui est commencé — s'intensifie entre les Eglises, sur la *doctrine* du mariage. Cet échange devrait amener à prendre acte de l'accord fondamental que nous avons dit. Mais, ceci supposé acquis, les difficultés ne feront que commencer. En effet toutes les grandes Eglises chrétiennes — précisons, au risque de surprendre : y compris l'Eglise catholique — acceptent pratiquement des ruptures de mariages et certains remariages du vivant des conjoints.

Les Eglises orthodoxes ont institué une procédure de divorce religieux qui permet, dans des cas relativement nombreux, une nouvelle bénédiction de mariage. Les Eglises de la Réforme ont, elles aussi, la possibilité de remarier au temple certains de leurs membres : pour une partie d'entre elles la décision n'est pas laissée au pasteur local mais est du ressort d'une Commission nationale. L'Eglise anglicane connaît des courants divers : si, normalement, il n'y a pas de service religieux pour un remariage du vivant du premier conjoint, le curé peut célébrer une prière privée ; d'autre part l'évêque

est habilité à autoriser des anglicans remariés civilement à recevoir les sacrements.

L'Eglise catholique elle-même connaît ce que le patriarche Maximos IV appelle joliment des « soupapes de sûreté », en particulier — pour prendre un cas limite — la possibilité de rompre un mariage sacramentel non consommé ; mais elle a aussi une procédure de reconnaissance d'invalidité des mariages qui ouvre une porte relativement large : au delà des simples vices de forme, ne peut-elle aller, bien que ce soit fort délicat à apprécier juridiquement, jusqu'à reconnaître la nullité d'unions fondées sans que les deux partenaires se soient réellement engagés lucidement, et en toute connaissance de cause: un défaut de consentement par immaturité ?

Il est évident qu'aucune grande Eglise chrétienne n'entend, en agissant de la sorte, contredire ce qu'elle enseigne par ailleurs. En d'autres termes, il convient de distinguer, pensons-nous, une question de doctrine (le mariage est « pour la vie ») et une question de pastorale (cependant, dans certains cas, on est bien obligé de convenir que le couple comme tel est mort ou n'a en réalité, malgré les apparences, jamais existé : on ne peut condamner tous ceux qui sont dans ce cas à ne pas se remarier).

Mais c'est là que le dialogue entre les Eglises, d'utile devient indispensable : non point, là pas plus qu'ailleurs, pour qu'elles se « jugent » les unes les autres, mais pour qu'elles s'éclairent, s'entr'aident et parviennent si possible à des attitudes communes.

Les questions que nous poserions, quant à nous, sont les suivantes :

1) Peut-on réellement appuyer la possibilité de remariages sur les deux fameuses incises de *Matthieu* (5, 32 et 19, 9) ? N'y a-t-il pas un accord de plus en plus général parmi les exégètes pour affirmer que ces versets ne peuvent pas étayer une pareille pratique ?

2) N'est-ce donc pas plutôt par « économie » que, les uns

et les autres (que nous utilisions ou non ce mot dans notre vocabulaire traditionnel), nous acceptons des exceptions ? L'histoire de l'Eglise ancienne ne montre-t-elle pas que l'on n'a pas cherché d'abord à s'appuyer sur *Matthieu*, mais que l'on a envisagé une « tolérance », une acceptation miséricordieuse de la faiblesse humaine, dans la conviction que le Christ n'exige pas de tous et toujours l'héroïsme, même s'il y appelle ceux qui savent l'entendre ? Finalement cette attitude, que nous pensons avoir été celle de l'Eglise la plus ancienne, n'est-elle pas encore celle de nos frères orthodoxes ? Ce qui ne veut pas dire qu'il n'y ait pas d'abus dans leur façon de faire : plusieurs d'entre eux le reconnaissent sans ambages.

3) Nous pousserons plus loin l'interrogation : est-il légitime, étant donné le sens et le symbolisme du mariage chrétien, de renouveler purement et simplement, pour la célébration d'une deuxième union, ce qui a été fait pour la première ? L'Eglise d'Orient ne le pense pas, qui, même après la *mort* du premier conjoint, donne aux secondes noces un caractère moins joyeux, voire pénitentiel. Dans une ligne proche sans être identique, le récent Synode de Vabre de l'Eglise Réformée de France a décidé d'aménager la liturgie de remariage de telle manière que l'Eglise ne semble pas approuver le divorce mais — ce qui est fort différent — accepter d'appeler la grâce de Dieu sur le nouveau couple. Il est vrai que cette décision n'a pas été sans provoquer un débat fort compréhensible : certains exprimant leur crainte que cette façon de faire ne soit psychologiquement traumatisante pour les époux et ajoutant que ce n'est pas le rôle de l'Eglise dans sa liturgie de placer comme des limites ou des conditions au pardon total de Dieu.

4) Dans ce cas, ne faudrait-il pas en venir à une solution plus radicale encore : ne jamais accepter, pour des secondes noces du vivant du premier conjoint, qu'un mariage *civil* ? Il ne s'agirait pas là de fixer des limites au pardon possible de Dieu mais d'éviter une profanation du « mystère » tel que Paul l'a révélé dans les *Ephésiens*. Des orthodoxes s'orienteraient volontiers dans ce sens ; quelques catholiques estiment que ce ne serait pas une solution impossible, au moins

dans certains cas : on a lu plus haut les arguments théologiques qu'apporte le P. Duquoc. Mais aller dans ce sens supposerait, de toute évidence, que, en tout cas du côté catholique, ait été radicalement révisée la manière de considérer et le mariage civil et la situation ecclésiale du chrétien qui le contracte.

Poser ces questions, c'est, nous le redisons, mettre en évidence le besoin d'une recherche commune des Eglises. Car, aucune ne nous paraît, à l'heure actuelle, offrir dans leur plénitude les exigences et la miséricorde de l'Evangile. Est-ce chimère que d'espérer que — les positions doctrinales, sans être identiques, étant suffisamment proches pour l'essentiel et pouvant encore être clarifiées par un dialogue préalable — les communautés chrétiennes pourraient parvenir, sur ces points, à de grandes orientations pastorales communes ? Appuyées sur une compréhension plus profonde de l'Evangile et une meilleure connaissance de la Tradition, elles uniraient plus étroitement le maintien de la signification et du rayonnement profond du mariage « dans le Seigneur » avec l'amour miséricordieux pour les hommes qui, par leur faute ou non, ne marchent pas sur cette voie royale. Il ne s'agirait pas là d'un débat académique : ce n'est pas seulement pour les foyers mixtes — secteur pastoral pourtant si important — qu'il faut poser ces questions, mais pour beaucoup d'autres foyers. Il y va en réalité de l'authenticité vécue de l'Evangile pour des milliers d'hommes et de femmes.

René BEAUPÈRE, o. p.

L E S   D I S Q U E S

Histoires d'une rencontre

Dans le numéro de *Lumière et Vie* intitulé *L'Amour et le Temps* nous avions présenté quelques disques. Cette chronique peut servir de suite et de complément ; elle s'organise en trois temps : l'amour, les noces, la fidélité.

***

Les amours du Poète (*Dichterliebe*), cycle de seize *lieder* composés sur de courts poèmes de Heine, date de l'année 1840, celle précisément où Robert Schumann atteint enfin un bonheur ardemment et longuement quêté : il épouse Clara. Jusque là le musicien n'avait guère écrit que pour le piano. Cette année-là, point de rencontre d'une certaine maturité artistique et d'une joie profonde, il ose écrire pour la voix, il en ressent même le besoin et il y prend à ce point goût qu'il publie divers cycles de mélodies qui figurent parmi ses œuvres importantes.

Mais Schumann, dans cette nouvelle forme musicale, reste lui-même. Il demeure attaché aux thèmes qui lui dictaient ses pages pour le clavier et qui hantaient l'imagination des romantiques allemands : la nature, le rêve, les légendes du temps passé, les sentiments quotidiens. Il garde aussi cette versatilité, cette souplesse dans l'expression qui lui permettent d'épouser instantanément les infimes variations d'une sensation ou d'une image, de passer immédiatement à des coloris nouveaux, à des atmosphères différentes. Et ceci se manifeste aussi bien dans l'enchaînement des diverses pièces qui composent un cycle qu'à l'intérieur de chacune d'entre elles.

La voix lui permet alors d'étendre ses possibilités. Il dispose d'un instrument nouveau, plus malléable que le piano avec lequel il va dialoguer et il peut donner davantage d'ampleur à la traduction des moindres nuances. Le clavier annonce ou prolonge ce qu'exprime le chant, mais il peut encore approfondir et préciser les sentiments qu'il traduit. Il faut dire, pour être équitable, que Schumann dispose, avec le *lied*, d'une forme musicale à laquelle Schubert avait donné un style et qu'il avait peu à peu transformée en ce « microcosme dramatique » qui n'a pas d'équivalent dans la musique française.

Il serait trop long de détailler les seize morceaux qui composent cette œuvre, mais tous les sentiments, tous les désirs, toutes les inquiétudes d'un poète amoureux y sont présents. Plusieurs interprètes nous

proposent leur version de ce chef-d'œuvre. Nous retiendrons d'abord celle de Dietrich Fischer-Dieskau qui est parfaitement à l'aise dans cet univers, comme le prouvent plusieurs disques réalisés ces derniers temps : son timbre grave, la souplesse de sa voix et surtout son sens très spontané de l'expression s'accordent merveilleusement à cette musique (1 d. 30 cm., Deutsche Grammophon, 139109, couplé avec le *Liederkreis* de Schumann). Ernst Haefliger est un ténor : il correspond moins immédiatement au monde schumannien, mais l'écoute de son disque laisse l'impression d'une grande unité et d'une jeunesse rayonnante ; n'était-ce pas là le fond du cœur du musicien lorsqu'il composait cette œuvre (1 d. 30 cm, Deutsche Grammophon, 138 843, couplé avec *An die Ferne Geliebte* de Beethoven) ? Gérard Souzay enfin, habitué de cette musique qu'il a contribué à faire mieux connaître aux Français, se place plutôt entre les deux et un peu en retrait : ses effets paraissent plus recherchés, moins naturels que chez Fiescher-Dieskau (1 d. 30 cm, Philips L 02.058 L, couplé avec d'autres *lieder* de Schumann). Ces trois enregistrements atteignent un haut niveau de qualité.

L'*Elégie pour de jeunes amants* (*Elegie für Junge Liebende*) est une œuvre de notre temps. Son auteur, Hans Werner Henze a tout juste quarante ans ; c'est un compositeur de l'après-guerre qui a cherché sa voie avec avidité, ayant grandi dans une Allemagne où Hitler filtrait soigneusement les courants artistiques, dans les multiples directions qui divisent depuis 1945 le monde de la musique. Mordant d'abord à belles dents aux principes de la musique sérielle, il est maintenant parvenu à une sorte d'humanisme qui mêle avec habileté et souvent avec réussite la révolution du dodécaphonisme et les données traditionnelles de la musique occidentale.

Ceci est très apparent dans cet opéra, dont un disque nous propose d'importants extraits. L'argument est l'œuvre de deux anglais, W. H. Auden et Chester Kallmann. Ils nous racontent l'histoire d'un célèbre poète viennois, Mittenhoffer, qui reçoit chaque année une part de son aspiration d'une femme, Hilda, dont le fiancé s'est perdu en montagne voilà quarante ans et qui continue d'attendre son retour. Cette situation a un peu égaré son esprit et elle connaît à certains moments des transes ou des visions dont le poète s'inspire pour son œuvre. Mittenhoffer est escorté d'une petite cour d'admirateurs et d'admiratrices, dont sa maîtresse Elisabeth. Cette année-là, celle-ci va se trouver en présence de Toni, le fils du médecin particulier de Mittenhoffer et s'éprendre de lui. Et tandis qu'Hilda perd définitivement ses espoirs illusoires lorsqu'on lui ramène le cadavre de son fiancé, enfin rendu par la montagne, les deux jeunes gens filent le plus doux amour. La veille de leur départ, le poète leur propose d'aller lui chercher dans la montagne une fleur qui lui serait nécessaire pour achever le poème qu'il est en train d'écrire. La tempête se lève,

Mittenhoffer ne fait rien pour envoyer des secours et les deux amoureux vont disparaître dans la tourmente non sans s'apercevoir qu'ils n'étaient pas faits l'un pour l'autre. L'opéra se termine à Vienne, sur une séance académique, où le poète vient lire sa dernière œuvre, l'*Elégie pour de jeunes amants.*

Le thème est bien romantique, on le voit : présence de la montagne meurtrière, amour impossible, mission du poète qui doit tirer parti de tout pour faire son œuvre, etc. ; mais les librettistes l'ont aussi tiré du côté du drame naturaliste. Sur ce point de départ déjà composite Hans Werner Henze a écrit une partition où il déploie avec beaucoup d'habileté tout l'acquis de l'évolution musicale depuis l'opéra italien de la seconde partie du XIXe siècle jusqu'aux plus récentes trouvailles sérielles, rappelant ici ou là Stravinsky, Kurt Weill ou le *Pierrot Lunaire* de Schönberg. Ce qui frappe peut-être le plus, c'est l'éclat d'une orchestration riche et variée, cette transparence et ce poids que le compositeur sait conférer à son orchestre, grâce à quoi il rend poétique un propos qui risquait de demeurer platement réaliste.

Dietrich Fischer-Dieskau avait créé le rôle de Mittenhoffer au Festival de Schwetzingen, en 1961. On le retrouve dans cet enregistrement, entouré de chanteurs excellents (avec mention spéciale à Catherine Gayer, dans le rôle périlleux d'Hilda) et de musiciens berlinois que dirige le compositeur en personne (1 d. 30 cm, Deutsche Grammophon SLPM 138 876).

***

Si poètes et musiciens ont célébré à l'envi l'amour humain, on les trouve bien moins nombreux à s'occuper du mariage. Dans le domaine de la musique, ce sont le plus souvent des œuvres de circonstance que nous rencontrons.

Telle cette *Ode sur le mariage* que composa John Blow, musicien anglais de la seconde moitié du XVIIe siècle, élève d'Henry Purcell, à une date qu'il est impossible de fixer avec précision : entre 1690 et 1700. On ne sait pas davantage à qui il la destinait. Elle s'ouvre sur un duo entre un haute-contre et une basse, après que la trompette ait donné à cette musique la note de triomphe qui convenait. Un air de haute-contre lui succède, soutenu par un fond rythmique curieusement déhanché, avant que reprenne le duo initial, où l'on peut remarquer la richesse de l'accompagnement du clavecin. C'est enfin un chœur allègre à quatre voix avec trompettes qui clôt l'œuvre dans l'enthousiasme.

Alfred Deller et son ensemble vocal et instrumental, qui depuis plusieurs années avec leurs enregistrements construisent une large et passionnante histoire de la musique anglaise, sont les interprètes

sans défauts de cette œuvre, à vrai dire secondaire, qu'accompagnent un Madrigal à trois voix et surtout l'admirable *Ode à Henry Purcell* (1 d. 30 cm, Harmonia Mundi DR 201).

On ignore tout autant pour qui Jean-Sébastien Bach composa sa Cantate nuptiale « *Weichet nur, betrübte Schatten* » (BWV 202). Ecrire à Cöthen, entre 1717 et 1723, elle est la plus ancienne des trois Cantates que Bach ait destinées à pareilles circonstances. C'est une œuvre assez longue, variée, dont le texte développe une comparaison entre le printemps et l'amour : il est en vérité d'une faible qualité poétique. La musique se sert de moyens restreints : une seule voix de soprano, un petit orchestre dont plusieurs instruments interviendront pour accompagner le soliste ; ainsi dans l'air d'entrée, qui s'ouvre sur des arpèges des cordes avant qu'intervienne la plainte mélancolique du hautbois : c'est le printemps qui s'éveille ; ainsi dans le troisième air où l'accompagnement du violon rappelle certaines pages de la *Messe en si* ; ou dans le quatrième air, soutenu à nouveau par le hautbois sur un rythme à trois temps qui ne manque pas d'originalité. C'est d'ailleurs le caractère le plus remarquable de cette Cantate 202 : sa diversité rythmique ; de ce point de vue le deuxième air est bien surprenant avec un rythme de valse, tenu par le continuo, pour décrire les « chevaux de Phoebus ». L'œuvre s'achève sur une courte gavotte, qui rappelle la place que tenait la musique française dans la curiosité musicale de Bach. Ce compositeur, auquel on prête volontiers un visage austère, nous apparaît cette fois bien souriant !

La version que nous proposent Karl Richter et l'Orchestre de Munich, avec la participation de Maria Stader, est une réussite. La chanteuse se tire aisément des multiples embûches de l'œuvre et sa voix limpide correspond bien au caractère instrumental que Bach lui demande. Richter a saisi tous les sourires et toutes les intentions du musicien et les restitue à la perfection (1 d. 30 cm, Archiv-Produktion 198 027, couplé avec la Cantate 51 « *Jauchzet Gott in allen Landen* »). La version du Collegium Aureum, que dirige Reinhard Peters, et de la soprano Elly Ameling est bonne, mais reste en deçà de sa concurrente : la soliste semble se prendre plus au sérieux et surtout l'ensemble ne laisse pas la même impression d'abandon (1 d. 30 cm., Harmonia Mundi HM 30.400, couplé avec la Cantate 209 « *Non sa che sia dolore* »).

Nous avions déjà parlé de *Noces* de Stravinsky, en présentant les enregistrements de Mario Rossi et d'Ernest Ansermet. Le musicien russe a écrit cette œuvre en Suisse durant la Grande Guerre, alors qu'il ressentait douloureusement l'éloignement de son pays. C'est une « cantate chorégraphique », écrite sur des poèmes populaires, dont la construction rigoureuse témoigne de l'importance que le compositeur attache dès ce moment à l'ordonnance d'une œuvre. Celle-ci use

de peu de moyens : des solistes, un chœur, un ensemble de percussion (parmi lequel quatre pianos), mais elle allie de façon remarquable dynamisme et sévérité : sonorités, mélodies, rythmes ne varient guère et sont inlassablement repris et pourtant l'œuvre avance. En quatre scènes d'inégale longueur, elle promène l'auditeur chez la mariée, puis chez le marié, le fait assister ensuite au départ de la mariée et au repas de noces ; mais sur ce fond de liesse populaire Stravinsky dépeint avec une émotion retenue l'inquiétude de la jeune fille, la peine de ses parents. Ce bouquet de chansons traditionnelles, c'est en fait une sorte de « transfiguration du réel » : ce n'est plus une description des Noces, mais leur présence.

L'année dernière, dans un spectacle Stravinsky, Maurice Béjart avait repris ce ballet de Noces qu'avaient créé les Ballets Russes. L'Orchestre et les chœurs de l'Opéra de Paris étaient dirigés par Pierre Boulez. Un enregistrement a gardé le souvenir de ces représentations, avec les mêmes interprètes, et il a fort justement obtenu un Grand Prix National du Disque. De même que *Le Sacre* de Boulez, c'est « le » *Sacre,* de même *Noces.* La seconde face du disque comporte une série de chansons russes, écrites à l'époque de *Noces* et contribue à l'unité de cette belle réalisation (1 d. 30 cm., Guilde Internationale du Disque M-2433).

***

Nous aurions aimé présenter l'enregistrement, paru l'an dernier, des *Poèmes pour Mi* d'Olivier Messiaen ; nous aurions aimé parler d'Aragon, le poète contemporain qui a célébré avec lyrisme l'amour et la fidélité humaine. Les disques sur lesquels nous comptions ne nous sont pas parvenus. Signalons toutefois un petit disque qui porte comme titre *Amours* et qui regroupe huit poèmes d'Aragon dits par l'auteur. Une face est consacrée à l'amour de la France, l'autre à l'amour d'Elsa avec quatre pages où le poète exprime son admiration, traduit avec beaucoup de sensibilité la jalousie ou l'inquiétude qui naissent de l'amour. On peut ne pas aimer le ton d'Aragon, lui préférer quelque « diseur » plus expert, mais on ne peut dénier à cet enregistrement la valeur d'un document émouvant (1 d. 17 cm, Chant du Monde, LDY 6002).

Nous pouvons aussi peut-être parler ici d'une réalisation du Service de Documentation conjugale de Grenoble. Sous le titre *L'Amour et la vie,* les animateurs de ce groupe viennent de faire paraître un disque d'éducation sexuelle. Une face aborde, sous la forme d'une conversation entre deux enfants et leurs parents, les problèmes de la vie et les questions qu'ils peuvent provoquer chez de jeunes enfants. Sous une forme intéressante et vivante, leur sont données des réponses où la justesse s'unit à la délicatesse. Sur l'autre face deux adultes s'adressent à des adolescents, leur expliquant d'une

manière détaillée ce qu'est l'amour humain et comment il aboutit au don de la vie. Une aimable ponctuation musicale, le ton naturel des artistes qui ont participé à la réalisation, concourent à la réussite d'une entreprise dont il faut louer les responsables. A des parents ou à des éducateurs ce disque peut fournir, au moment opportun, l'occasion d'aider leurs enfants ou ceux dont ils ont la responsabilité à leur poser les questions qui les embarrassent (1 d. 30 cm, Philips P 70.411 L).

Henri LAXAGUE et François SANSON

L E S L I V R E S

I. VATICAN II

Les ouvrages concernant Vatican II continuent à paraître si nombreux que le chroniqueur est partagé entre l'admiration, la reconnaissance et l'inquiétude. Comment présenter toutes ces publications en quelques pages ? Qu'on lui pardonne s'il n'y parvient qu'imparfaitement.

Voici d'abord deux recueils des textes conciliaires : le premier, canadien, contient une version française des seize documents promulgués, quelques textes annexes et un index analytique (*Vatican II. Les seize documents conciliaires,* Coll. La pensée chrétienne, Montréal-Paris, Fides, 1966, 672 p., 10,80 f.). Le second volume, qui constitue à notre avis *le meilleur des recueils publiés jusqu'ici,* contient le texte latin et une version italienne, non seulement des documents conciliaires, mais aussi des normes d'application ; il est enrichi encore de plusieurs *indices* totalisant près de quatre cents pages. Le volume cependant, imprimé sur papier Bible, reste très maniable. Il en est déjà à sa cinquième édition (*Documenti il Concilio Vaticano II,* Bologne, Ediz. Dehoniane, 1967, 1 311 + 144 + 368 p., 3 700 lires).

Signalons encore une sélection, en anglais, d'une centaine d'interventions épiscopales faites durant la troisième session : William K. LEAHY et Anthony T. MASSIMINI, *Third Session. Council Speeches of Vatican II,* Glen Rock (New Jersey), Paulist Press, 1966, 334 p., 1,45 doll.

Sachant le rôle important tenu par l'Eglise grecque catholique à Vatican II, nous nous réjouissons particulièrement de tenir, dans un beau volume enrichi de nombreuses photographies, les discours et les notes du patriarche Maximos IV ainsi que des prélats de son Eglise. Beaucoup de ces textes gardent toute leur actualité : nous pensons spécialement à ce qui est dit du mariage (on prêtera attention en particulier à la note additionnelle du patriarche, sur l'indissolubilité, p. 468-470), du célibat des prêtres, de l'œcuménisme, etc. : *L'Eglise grecque melkite au Concile,* Beyrouth, Dar Al-Kalima, 1967, 533 p.

Parmi les chroniques conciliaires, nous n'avons pas encore signalé celles qu'a publiées le Dr Douglas Horton, qui fut à Vatican II observateur du Conseil congrégationaliste international. On leur accordera une importance particulière étant donné la personnalité de leur auteur et le rôle important qu'il joue dans le monde œcuménique (Douglas HORTON, *Vatican Diary 1962, 1963,* 2 vol., Philadelphia, United Church Press, 1964, 206 et 204 p., le vol. : 3 doll.).

Dans le domaine de l'exégèse, plaçons d'abord à part un petit livre fort personnel, qui prend du recul — et de la hauteur —

par rapport aux commentaires trop littéraux ou aux chroniques trop quotidiennes : le P. Martelet, s. j., esquissant un résumé doctrinal de l'œuvre du Concile, met en valeur trois idées maîtresses : le jaillissement renouvelé des sources (la Révélation, les Pères de l'Eglise, l'Esprit Saint), l'union paradoxale des contraires (sacramentalité et catholicité de l'Eglise, œcuménisme, religions non chrétiennes, activité missionnaire), le rajeunissement spirituel des signes (liberté religieuse, amour de l'homme et de son monde, récapitulation en le Christ). Ici ou là quelques pages nous sont apparues un peu systématiques dans leur raccourci : mais ce n'est que le revers de la médaille : que le P. Martelet soit surtout remercié d'avoir, en moins de trois cents pages, ouvert tant de pistes stimulantes pour l'intelligence chrétienne (Gustave MARTELET, *Les idées maîtresses de Vatican II. Introduction à l'esprit du Concile*, Paris, Desclée De Brouwer, 1967, 280 p., 16,50 f.).

Dans la collection « Unam Sanctam », plusieurs nouveaux volumes sont parus : le tome III et dernier consacré à *Lumen gentium* contient la fin des commentaires : la constitution hiérarchique de l'Eglise, les laïcs, la vocation à la sainteté, les religieux, l'Eglise eschatologique et Marie. Une dernière partie est consacrée à une appréciation du texte conciliaire du point de vue de l'œcuménisme (par un catholique, un orthodoxe, un anglican, un luthérien, un réformé et un vieux-catholique). Le P. Congar, maître d'œuvre de l'édition française de ce monumental commentaire, conclut avec saint Bernard : « Le livre est fini, la recherche continue » (*L'Eglise de Vatican II*, tome III, Unam Sanctam, 51 c, Paris, Ed. du Cerf, 1966, 740 p., 54 f.).

Dans la même série, un volume, dont la mise en œuvre a été assurée par le pasteur H. Roux, est entièrement consacré à des commentaires protestants des principaux documents conciliaires. J. Bosc examine la Constitution sur l'Eglise, M. Ferrier-Welti parle de la Révélation, P. Romane-Musculus de la liturgie, H. Roux de l'œcuménisme, A. Roux de l'activité missionnaire, L. Joubert et A. Finet de la liberté religieuse, F. Lovsky de la Déclaration sur les religions non chrétiennes ; enfin la Constitution *Gaudium et spes* est longuement étudiée par H. Bruston, G. Richard-Molard, P. Burgelin et G. Casalis. L'importance de ce volume, auquel ont collaboré des personnalités particulièrement qualifiées du protestantisme français, n'échappera à personne : il se situe dans le prolongement exact du rôle actif joué par les observateurs à Vatican II (*Points de vue de théologiens protestants*, Unam Sanctam 64, Paris, Ed. du Cerf, 1967, 272 p., 22,50 f.).

Un autre volume de cette même collection est consacré au Décret *Perfectae caritatis :* l'original latin et la traduction française de ce texte conciliaire traitant de l'adaptation et de la rénovation de la vie religieuse occupent une vingtaine de pages. Une autre vingtaine en font l'historique (par Mgr Le Bourgeois). Puis viennent plus de cinq cents pages de commentaires qui sont l'œuvre de Mgr Huyghe, de Mgr Tchidimbo, des PP. Tillard, Voillaume, Besret, Bonduelle, etc., des Sœurs Marie-Edmond, Jeanne-d'Arc, etc. (*L'adaptation et la rénovation de la vie reli-*

gieuse, Unam Sanctam 62, Paris, Ed. du Cerf, 1967, 596 p., 47,10 f.).

Pour lire *Gaudium et spes,* on pourra s'aider d'un volume de commentaires qui réunit les noms de J.-Y. Calvez, M.-D. Chenu, A. Dondeyne, D. Dubarle, V. Heylen, L.-J. Lebret (+), K. Rahner, H. de Riedmatten et E. Schillebeeckx. Il ne s'agit nullement d'une exégèse exhaustive du texte conciliaire mais de la mise en lumière de quelques points spécialement importants. Deux « observateurs » non catholiques (J. Lawrence et J.T.S. Reid) donnent brièvement leur point de vue à la fin. Le deuxième de ces collaborateurs n'est pas, comme il est dit dans ce volume, « anglican », mais membre de la Church of Scotland (presbytérienne) et il est co-éditeur du *Scottish Journal of Theology,* célèbre revue que peu de lecteurs reconnaîtront sous la traduction bien étrange de « Journal d'Ecosse de théologie » (p. 10 et 403). Sagement — pour limiter le volume et le prix de cet ouvrage — l'éditeur a renoncé à y insérer le texte même de la Constitution *Gaudium et spes* (*L'Eglise dans le monde ce temps. Gaudium et spes. Commentaires du Schéma XIII,* Tours-Paris, Mame, 1967, 432 p., 22 f.).

D'un format plus modeste, la collection « Vivre le Concile », dont nous avons déjà présenté les premiers volumes, offre le texte français et un bref commentaire de la Constitution sur la liturgie, par des membres de l'A.C.I. et le P. Marliangeas du C.N.P.L. Mgr Jenny, archevêque de Cambrai, a donné à cet ouvrage une Introduction générale (*La liturgie. Constitution Sacrosanctum concilium,* Coll. Vivre le Concile, Tours-Paris, Mame, 1966, 192 p., 9,50 f.).

Le P. J.-P. Lichtenberg, o.p., présente, traduit et commente la Déclaration de Vatican II sur les religions non chrétiennes (*L'Eglise et les religions non chrétiennes*, Coll. Le Concile dans la vie, Mulhouse, Ed. Salvator, 1967, 110 p., 6 f.). Il insiste plus spécialement sur les paragraphes consacrés aux Juifs. Si l'on souhaite une présentation plus développée de cette dernière question, on recourra à deux excellents petits livres : Cardinal Augustin BEA, *L'Eglise et le peuple juif* (Coll. L'Eglise aux cent visages 25), Paris, Ed. du Cerf, 1967, 180 p., 12,30f. et René LAURENTIN, *L'Eglise et les Juifs à Vatican II* (Coll. Eglise vivante), Tournai-Paris, Casterman, 1967, 128 p., 9 f.

René BEAUPÈRE

Le texte conciliaire sur l'Eglise et les religions non chrétiennes constitue également un volume de la collection « Unam sanctam » (*Les relations de l'Eglise avec les religions non chrétiennes,* Unam Sanctam 61, Paris, Ed. du Cerf, 1966, 325 p., 28,50 f.). Ce livre contient une traduction de la Déclaration *Nostra aetate* avec, en face, le texte latin correspondant ; un historique précis de l'élaboration de ce document (avec, en appendice, une présentation synoptique des formes successives du schéma préparatoire et des extraits des interventions épiscopales les plus fameuses) ; des commentaires dus à des missionnaires connus pour avoir dégagé avec profondeur les leçons

de leurs expériences (J. Dournes, H. Maurier), des spécialistes des religions extrême-orientales ou musulmane (J. Masson, R. Caspar) et un expert conciliaire (G. Cottier). L'ensemble a été rédigé sous la direction du P. A.-M. Henry.

Avant d'entreprendre la lecture d'une œuvre aussi fournie, il est bon de savoir que les commentaires hésitent entre l'explication littérale et la réflexion personnelle à propos du texte. Les P.P. Dournes et Maurier, par exemple, sont l'un et l'autre amenés à signaler une lacune de la Déclaration : son peu de souci des religions « primitives » (p. 88, 126). Ils comblent eux-mêmes cette lacune et nous leur devons des pages fort intéressantes sur la richesse anthropologique des mythes et rites des asiatiques et des africains. Par contre le P. Cottier, parlant des rapports de l'Eglise avec Israël, s'en tient à une « défense et illustration » du texte conciliaire (et il ne sort pas de ce genre lorsqu'il se livre à une critique courtoise et modérée des thèses de Jules Isaac sur l'antisémitisme chrétien).

On doit aussi au P. Cottier un excellent développement sur la « fraternité universelle excluant toute discrimination », point de vue qui, selon lui, explique les lignes maîtresses de la Déclaration comme le changement d'attitude de l'Eglise catholique face aux autres en général. On ne saurait assez se réjouir que le Concile ait voulu fixer le comportement chrétien autour d'une telle valeur. Mais, au nom de ce même principe, on regrettera amèrement que, face aux persécutions raciales, les Pères n'aient exprimé que leur « déploration » et non leur « réprobation ». Question de mots, dira-t-on ? En ce cas il est bien malheureux que quelqu'un ait dit dans l'aula, à ce propos, qu'« il semblait préférable de réserver les termes de condamnation à des matières concernant une hérésie formelle ». L'hérésie formelle fait de moins en moins peur à l'homme et au chrétien moderne. On ne pense pas que le refus d'y intégrer le génocide suscitera une plus grande terreur devant les maux de l'hérésie.

Un autre volume encore de la précieuse collection « Unam sanctam » offre la Déclaration *Dignitatis humanae personae* dans une présentation par ceux-mêmes qui ont le plus contribué à son élaboration et à sa promulgation, sous la direction de J. Hamer et Y. Congar. C'est dire l'intérêt de ce travail : le philosophe, le théologien, l'historien, l'éducateur, le missionnaire, l'œcuméniste se sentent tour à tour concernés (*La liberté religieuse,* Unam sanctam 60, Paris, Ed. du Cerf, 1967, 288 p., 24 f.). Les exposés se situent nettement au-dessus du niveau de la vulgarisation. Toutefois l'ensemble n'est pas exhaustif. On regrette l'absence, dans les documents annexes, d'un compte rendu des séances et des principales interventions conciliaires (cf. celle du cardinal Beran). Les schémas préparatoires sont analysés dans une excellente étude historique du P. Hamer, mais ne sont pas reproduits. Les commentaires sont plutôt des réflexions approfondissant les raisons de la position conciliaire que des explications littérales du texte ; or celui-ci aurait besoin d'être expliqué ici ou là (par exemple au n° 1 : « La vraie religion... subsiste dans l'Eglise catholique », ce qui est une façon de parler plus large que ce à quoi nous étions habitués).

Les pages de Mgr Pavan sur les fondements de la liberté religieuse visent, pour le convaincre, un public habitué à s'en tenir à des principes réputés « rigoureux ». Elles ont le mérite d'établir que les positions nouvelles de l'Eglise ne sont pas moins rigoureuses que les anciennes si l'on examine le processus qui va de la « personne » à la « vérité ». D'autres trouveront — mais le reproche atteint aussi le texte conciliaire — que les catholiques défenseurs de la liberté se livrent à une bien inutile débauche de philosophie, alors qu'il leur suffirait de lire la Bible et de méditer sur la patience de Dieu et l'humilité de son Christ. Mgr Willebrands répond à cette objection souvent formulée en milieu protestant : le texte entend promouvoir une valeur « accessible à la généralité des hommes ».

On aimera l'étude historique précise de l'excellent historien américain J.C. Murray, sur l'évolution de la pensée des papes de Léon XIII à Paul VI. Toutefois nous ne nous sentons pas bien d'accord avec le résumé très bref qu'il donne des positions des prédécesseurs de Léon XIII. Grégoire XVI et Pie IX auraient condamné une liberté de conscience conçue comme absolument autre que celle envisagée par Vatican II (cf. p. 112). Il est vrai que le laïcisme irreligieux avait, chez beaucoup, donné au concept de liberté une visée de combat contre la religion jugée périmée ; il est vrai aussi que l'imagination — ou le manque d'imagination — de Grégoire XVI et de Pie IX ne leur a pas permis d'entrevoir une autre liberté de conscience que celle nourrie par l'indifférentisme et le naturalisme. Mais la conception moderne d'une liberté reposant sur le droit de la personne à se frayer son propre chemin vers la vérité était déjà présente à l'heure où furent proférées les tristes condamnations que l'on sait. Les chrétiens libéraux de 1830, d'une part, la pratique américaine, de l'autre, sont les vrais pères des progrès que nous vivons.

Régis GEREST

II. LE MARIAGE

Jacques LECLERCQ, *Mariage naturel et mariage chrétien,* Tournai-Paris, Casterman, 1965, 190 p., 7,80 f.

Presque toutes les questions importantes que nous pose le mariage sont abordées dans cet ouvrage aux dimensions modestes : tension entre l'institution familiale et les requêtes de l'amour interpersonnel, sacrement et réalité naturelle, place de la sexualité. Le propos de tout dire a évidemment pour résultat que le livre s'adresse plus aux débutants et à ceux qui ont besoin de rajeunir leur théologie qu'aux spécialistes et aux étudiants avancés. Tous y reconnaîtront cependant les qualités habituelles à l'auteur : information historique à jour (l'histoire tient ici une très grande place), volonté d'être moraliste et non casuiste, souci de saisir la réalité d'aujourd'hui en sa profondeur, équilibre. Dans sa conclusion J. Leclercq s'attend à un reproche : il donne beaucoup plus de descriptions que de décisions. Mais c'est honnêteté. Car le mariage, comme sacrement, est une « action divine qui soutient une valeur naturelle », et la valeur naturelle est toute dépendante de l'état de la civilisation et de l'évolution du contexte éthique. Ainsi aujourd'hui « on découvre

dans l'homme des capacités d'aimer qu'on ne soupçonnait pas auparavant, en liaison avec le mariage, et par là avec la famille. Sans doute faut-il y voir l'essentiel du développement du genre humain. Les capacités de développement que ces perspectives dévoilent permettent tous les progrès ». Conscient de vivre dans un univers en transformation, le moraliste catholique édicte peu de lois ; la tâche utile qu'il peut se fixer est plutôt de rechercher le sens des évolutions en cours et de faire connaître que l'intervention de Dieu par l'aventure chrétienne, par la sacramentalité en particulier, a pour but de consacrer et de transfigurer l'humain.

La perspective choisie par J. Leclercq s'impose, croyons-nous, et si nous avions quelque regret à exprimer, ce serait que, par un trop grand souci de tout concilier (le présent et le passé, l'institution et l'inspiration, etc.), il n'ait pas exprimé assez fermement tout au long de son livre les conclusions que nous dégageons des cinq dernières pages.

Régis GEREST

Bernhard HAERING, *Le chrétien et le mariage* (Coll. In domo Domini), Paris-Fribourg, Ed. Saint-Paul, 1965, 156 p., 9,60 f.

Quelques-uns des chapitres de ce volume (traduit de l'allemand par A. Sandrin) ont constitué, à l'origine, des causeries radiophoniques. C'est dire qu'il ne s'agit pas d'un traité de théologie, mais plutôt de conseils spirituels et pastoraux. L'auteur s'y montre ouvert, mais classique, comme il convient dans un texte destiné à un large public. On aurait cependant aimé qu'il pousse un peu plus avant la réflexion en ce qui concerne la situation et les difficultés des divorcés remariés ainsi que des conjoints engagés dans des mariages mixtes. Quoi qu'il en soit, le lecteur chrétien puisera dans ces pages beaucoup de sages directives et de suggestions spirituelles.

René BEAUPÈRE

J. DAVID, s.j., *Nouveaux aspects de la doctrine catholique du mariage* (Coll. Remise en cause), Paris, Desclée, 1967, 160 p., 9,60 f.

Louis JANSSENS, *Mariage et fécondité* (Coll. Réponses chrétiennes), Gembloux - Paris, Ed. Duculot et Lethielleux, 1967, 120 p., 100 f. b.

Aux sources de la morale conjugale (Coll. Réponses chrétiennes), *Ibid.*, 1967, 176 p., 120 f. b.

Malgré son titre trompeur, le premier volume (traduit de l'allemand par A. Liefooghe) traite essentiellement de la régulation des naissances. On y trouvera un bon dossier de la question qu'on pourra compléter par le travail du chanoine Janssens, reprise et amplification d'un article paru dans la revue *Ephemerides theologicae lovanienses* en 1966.

Le troisième volume, fruit d'une session théologique tenue dans le diocèse de Namur, prend plus de recul par rapport à la pastorale du mariage: il entend aider à réfléchir sur la morale fondamentale, sur l'histoire de la doctrine et sur l'enseignement conciliaire. Il

rassemble les signatures de J. Giblet, J. Etienne, J. Ladrière, J.-P. Holemans, J. Pirlot, L. Janssens et Ph. Delhaye.

Charles ROMANEY

E. SCHILLEBEECKX, *Le mariage. Réalité terrestre et mystère de salut*, I (Cogitatio fidei 20), Paris, Ed. du Cerf, 1966, 356 p.

ID., *Mariage. Secular Reality and Saving Mystery*, Londres, Sheed and Ward, 2 vol., 308 et 232 p., 1965, 15 et 12/6.

Voici, en traduction français (par J.-M. Hayaux) et anglaise (par N.D. Smith), le premier volume du *Traité dogmatique du mariage* écrit en néerlandais par le P. Schillebeeckx (version origniale en 1963). Les lecteurs de langue française connaissent et apprécient l'auteur, dominicain belge actuellement professeur à l'Université de Nimègue et qui fut théologien de l'épiscopat hollandais à Vatican II. Ce livre est important. Avant d'aborder dans un deuxième tome les « questions actuelles » : problèmes psychologique et social, mariage mixte, dimension séculière et profane du mariage, mariage civil, célibat, planning familial, etc., l'auteur « assure ses bases » en nous donnant une très stimulante présentation des données de la Révélation (Chapitre I : l'Ancien Testament ; chapitre II : le Nouveau Testament) et de l'histoire de l'Eglise (chapitre III : apparition du mariage devant l'Eglise ; caractère ecclésial du mariage en Orient ; le mariage, réalité terrestre et mystère de salut, dans la période postérieure au Concile de Trente.) La double conclusion de l'auteur est qu'« il faut reconnaître sans aucune réserve le mariage comme une réalité appartenant à l'ordre du monde, comme une réalité pleinement humaine et donc comme une réalité ayant une évolution particulière ; il faudra affirmer aussi d'une manière inconditionnée que c'est cette réalité-là précisément, non un aspect surajouté, mais l'ensemble du phénomène avec ses dimensions totalement humaines, qui a été repris dans le salut » (p. 346). On attend avec une vive impatience la parution du deuxième tome de ce très riche travail.

René BEAUPÈRE

Mariages en péril ?, Gembloux, Ed. J. Duculot, 1967, 260 p., 180 f. b.

Ce livre pourra rendre de grands services : il s'agit d'un répertoire pratique des « solutions » aux problèmes et aux conflits conjugaux, en droit civil et en droit ecclésiastique. Il traite successivement, en de brèves notices, des menaces à l'entente conjugale, des essais de solution au plan civil sans recourir aux solutions extrêmes, des séparations en droit canonique puis en droit civil, de quelques questions spéciales (par exemple, mariages mixtes, convalidations canoniques, etc.), enfin des répercussions des diverses situations matrimoniales sur le régime des pensions. Une table analytique développée permet une consultation facile.

Il s'agit d'un *vade-mecum*, fort précieux à son plan, mais qui — c'est bien évident ! — loin de dispenser de l'effort catéchétique et pastoral, doit au contraire aider cet effort à être plus précis et plus efficace. On notera aussi que ce livre, œuvre collective d'une

équipe belge et préfacé par le Cardinal Suenens, vise la situation en Belgique : tout n'est pas, tel quel, transposable en France.

René BEAUPÈRE

Friedrich VON GAGERN, *Partenaires pour la vie*, Tournai-Paris, Casterman, 1967, 320 p., 24 f.

Ce livre, traduit de l'allemand, est l'œuvre d'un médecin, père de famille, qui depuis vingt ans s'occupe d'éducation conjugale. Il traite successivement, de manière claire (en recourant judicieusement à la photographie et au dessin), de la sexualité humaine, des organes sexuels, de la communauté sexuelle humaine et de la contraception. Les aspects biologiques, psychologiques, spirituels, moraux du mariage sont bien mis en place dans leurs rapports mutuels. Cet ouvrage sera utile aux foyers et aux éducateurs.

Charles ROMANEY

Pierre et Marguerite LAMBERT, *Trois mille foyers parlent*. Une enquête de *Clair-Foyer* sur la régulation des naissances, Paris, Ed. ouvrières, 1966, 296 p., 15 f.

Trois mille foyers parlent... et ils méritent d'être entendus ! C'est à notre connaissance la première fois qu'en France une enquête aussi vaste est menée parmi les catholiques ouvriers et paysans sur un sujet aussi marqué par les interdits de tous ordres. Les foyers répondent avec la franchise souvent brutale des milieux populaires ; disons même qu'ils crient leur angoisse et leur accablement devant les exigences des moralistes traditionnels. Ce sont des témoignages de vie intime, avec les ombres et les lumières de toute vie humaine. Ils montrent à l'évidence l'écart qui sépare les livres de plus en plus nombreux écrits par des catholiques sur les questions sexuelles et la réalité quotidienne vécue par des foyers, non de chrétiens médiocres, mais de militants loyalement attachés à la morale de leur catéchisme, et déchirés dans leur conscience par les conséquences néfastes de méthodes inadaptées. Ce livre n'est, bien sûr, pas à mettre entre toutes les mains ; mais tous les responsables de l'Eglise doivent posséder ce dossier.

Claude DENORT

Hugh MONTEFIORE, *Remariage and Mixed Marriage*, Londres, S.P.C.K., 1967, 38 p., 3/6.

Cette brochure reproduit le texte de deux conférences prononcées en septembre 1966 par l'auteur, *vicar* anglican à Cambridge. L'une d'entre elles compare l'Instruction du 18 mars 1966 sur les mariages mixtes avec le Décret sur l'œcuménisme et la Déclaration sur la liberté religieuse, pour conclure à la nécessité d'une modification rapide de cette Instruction et des canons du Code.

L'autre conférence est un plaidoyer (appuyé principalement sur l'idée que le Christ, même dans les passages néo-testamentaires concernant le mariage et le divorce, n'a pas donné « une nouvelle loi » ni des règlements canoniques mais des indications et des suggestions pour diriger la conduite) en faveur d'un assouplissement de la doc-

trine et de la discipline de l'Eglise d'Angleterre (anglicane). Au lieu d'affirmer que le mariage *est* une union permanente, pour la vie, que l'on dise qu'il *doit être* cela et qu'en conséquence on accepte de remarier religieusement des divorcés selon le rituel valable pour tout mariage (avec l'ajoute d'une prière de demande de pardon pour le passé), sans qu'il soit question d'excommunication ni d'autorisation spéciale de l'évêque.

René BEAUPÈRE

Le Gérant : M.-R. BEAUPÈRE
Imprimerie Artistique P. Jacques, 73 - Aix-les-Bains
Dépôt légal : 3[me] trimestre 1967